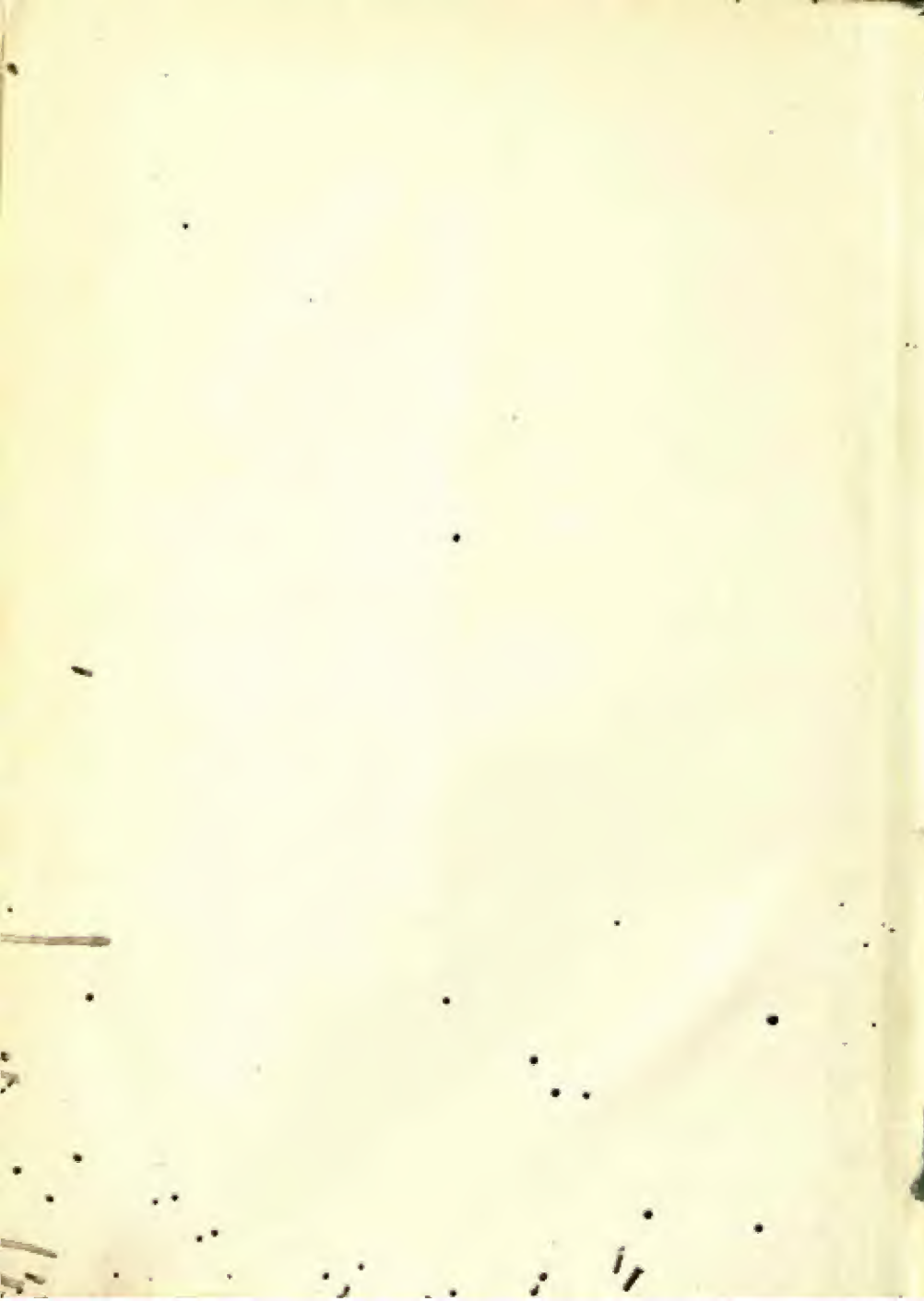


GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

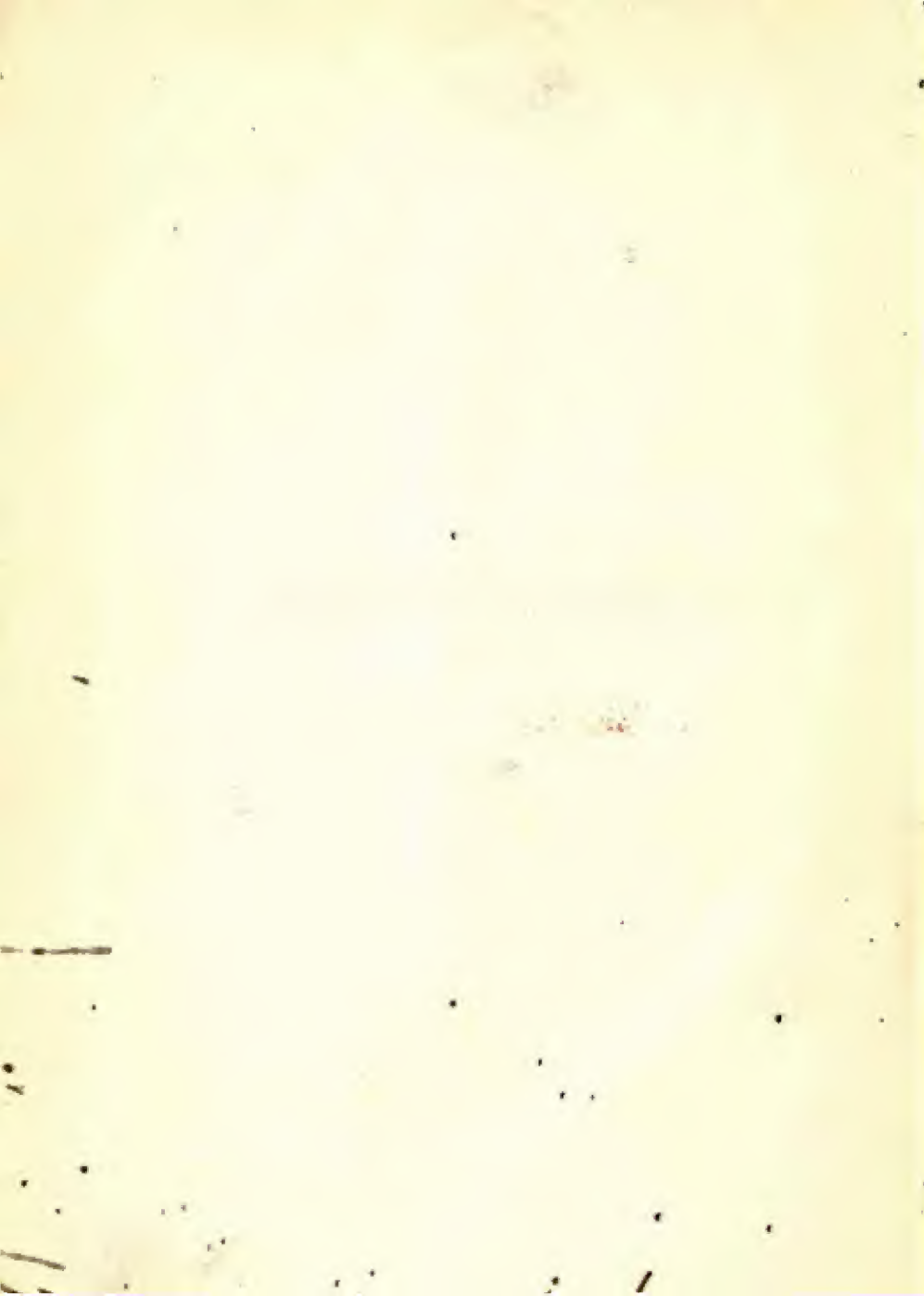
CALL No. 181.42 Evo-Pas

D.G.A. 79.

4



LA DOCTRINE DE L'ÉVEIL



J. EVOLA

LA DOCTRINE DE L'ÉVEIL

ESSAI SUR L'ASCÈSE BOUDDHISTE

Traduction de PIERRE PASCAL

6993



181.42
Evo / Pas

ÉDITIONS ADYAR
4, Square Rapp - PARIS-7^e

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 6993.

Date..... 14/1/58.

Call No..... 181.42/Evo/Pas.

For English Translation

See Ac. No. 3111

hij
8.1.58

Traduction française de l'ouvrage italien La dottrina del Risveglio
Tous droits réservés pour tous pays.

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Ce livre étant le premier ouvrage de J. Evola, qui soit publié en français, nous estimons utile de donner au Lecteur quelques indications sur l'ensemble de l'œuvre de cet Auteur italien.

*Il convient de citer avant tout un groupe de livres de philosophie théorique, dans lequel se trouve conduit jusqu'aux dernières conséquences le courant de l'Idéalisme transcendantal et qui montre comment les problèmes majeurs de cette philosophie ne peuvent trouver une solution effective qu'à la condition de passer du plan spéculatif et discursif à celui de la connaissance super-rationnelle et de la puissance. Sur ce point, on pourra utilement consulter les ouvrages suivants : Essais sur l'Idéalisme magique (Saggi sull'idealismo magico, *Todi*, 1925); L'individu et le devenir du monde (L'individuo e il divenire del mondo, *Roma*, 1926); Théorie de l'individu absolu (Teoria dell'individuo assoluto, *Torino*, 1930), et, en plus : Phénoménologie de l'individu absolu (Fenomenologia dell'individuo assoluto, *Torino*, 1931), où, pour la première fois, on cherche à faire entrer, dans les schémas déductifs dialectiques d'une doctrine des catégories, les variétés de l'expérience super-normale, ascétique et magique.*

L'ouvrage Masque et visage du spiritualisme contemporain (Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo, Bari, 1949) est une critique des principaux courants contemporains vers le surnaturel, faite dans le dessein de séparer les instances légitimes de tout ce qui est déviation et mystification. On y trouve encore une critique de la psychanalyse, du néo-naturalisme, de la théorie du « sur-homme », etc.

Viennent ensuite des œuvres constructives d'exposition et d'interprétation des sciences sacrées. A l'ouvrage, ici traduit en français, fait pendant un livre sur les Tantras et sur les méthodes correspondantes de yoga : Le Yoga de la puissance (Lo Yoga della potenza, Milano, 1949). Un autre ouvrage, La tradition hermétique (La tradizione ermetica, Bari, 1948) est une exposition des doctrines et des techniques initiatiques qui se trouvent cachées sous le symbolisme de l'Alchimie occidentale. Un autre ouvrage Le mystère du Graal et la tradition gibeline de l'Empire (Il mistero del Graal et la tradizione ghibellina dell'Impero, Roma, 1955) est une interprétation analogue du contenu secret des légendes chevaleresques, mais aussi une interprétation historique de la signification qu'eut l'apparition du cycle des légendes du Graal au cours du Moyen-Age.

Viennent ensuite des ouvrages de philosophie de l'histoire et de critique de la civilisation, qui suivent la ligne d'un « traditionalisme intégral », sur le type de celui du regretté René Guénon, mais avec une accentuation du point de vue occidental de l'action, au lieu du point de vue oriental de la contemplation. Le livre Révolte contre le monde moderne (Rivolta contro il mondo moderno, Milano-Roma, 1951) a été considéré comme l'œuvre principale de l'Auteur. La première partie de cet ouvrage — « Le monde de la tradition » — comprend une doctrine des catégories et des valeurs constantes de la vie traditionnelle, basée sur une

méthode comparative. La seconde partie — « Genèse et visage du monde moderne » — suit les processus involutifs qui, depuis les temps les plus reculés, ont conduit jusqu'à la civilisation actuelle : jusqu'à la Russie et à l'Amérique. Selon un même esprit, ce livre avait été précédé par Impérialisme païen (Imperialismo pagano, Todi, 1927). Le livre le plus récent de J. Evola est intitulé Les hommes et les ruines (Gli uomini e le rovine, Roma, 1952), où se trouve exposée une synthèse de valeurs traditionnelles, pouvant servir d'orientation pour les forces qui, aujourd'hui encore, subsistent « parmi les ruines ».

On peut encore citer Le mythe du sang (Il mito del sangue, Milano, 1942) et Synthèse d'une doctrine de la race (Milano, 1941) : il s'agit d'ouvrages qui opposent au racisme biologique et matérialiste une doctrine des races de l'esprit. On y traite également de divers problèmes morphologiques et typologiques, comme application des principes généraux exposés dans les autres ouvrages.

Enfin il y a lieu de citer les trois volumes de l'Introduction à la Magie en tant que science du Moi (Introduzione alla magia quale scienza dell'Io, 1927-1929, actuellement en cours de réimpression). Il s'agit d'une série de monographies sur les techniques initiatiques et sur les sciences ésotériques, rédigées, sous la direction de J. Evola, par un groupe de personnalités qui ont conservé l'anonymat (« Groupe de Ur »).

Certains de ces livres ont été publiés aussi en traduction allemande.

Du présent ouvrage, existe également une édition anglaise.

P. P.

LE SAVOIR

PLATE 31

SUR LES VARIÉTÉS DE L' « ASCÈSE »

Le terme « ascèse » — du grec *ἀσκήω* : s'exercer — n'a eu originairement, que la seule signification d' « exercice » et, en une certaine mesure, le sens de « discipline », dans l'acception romaine. Le terme indo-aryen correspondant est *tapas* (en pâli, *tapa* ou *tapo*). Il a une signification analogue : avec cette seule différence que la racine *tap* — qui veut dire : « avoir de la chaleur, de l'ardeur » — introduit encore en lui l'idée d'une concentration intense, d'une ardeur, presque d'un feu.

Au cours du développement de la civilisation occidentale, le terme « ascèse » a toutefois reçu, comme on sait, une signification particulière, divergente du sens originel. Le mot a non seulement acquis un sens unilatéralement religieux, mais, par le chemin de l'intonation générale de la foi qui vint à prédominer parmi les peuples occidentaux, l'ascèse s'est trouvée liée à certaines idées de mortification de la chair et de douloureux renoncement au monde. En d'autres termes, l'ascèse a fini par indiquer la voie que la foi en question retint comme la plus apte pour conduire au « salut » et à la réconciliation de la créature, souillée

par le péché originel, avec son Créateur. C'est ainsi qu'aux origines du christianisme, le terme « ascèse » fut employé par ceux qui se livraient à des exercices de mortification, en se flagellant le corps.

Sur une telle base, avec la formation de la civilisation moderne proprement dite, tout ce qui est ascèse devait peu à peu devenir l'objet d'une fort précise aversion. Si déjà Luther, selon le ressentiment de celui qui n'avait pas su comprendre ni supporter la discipline monastique, en était arrivé à méconnaître la nécessité, la valeur et l'utilité de toute ascèse, pour lui opposer une exaltation de la pure foi — selon leur point de vue, l'humanisme, l'immanentisme et le nouveau culte de la vie devaient encore jeter à pleines mains discrédit et mépris sur l'ascétisme, en sorte que ces tendances finirent, plus ou moins, par le ranger parmi les archétypes de l'« obscurantisme médiéval » et parmi les déviations de « temps historiquement dépassés ». Lorsque l'ascèse ne fut pas injurieusement comparée à une manifestation pathologique, à une forme transposée d'autosadisme, on ne manqua pas en tout cas de formuler à son égard les plus diverses incompatibilités et antithèses dialectiques. D'entre celles-ci, la plus connue et la plus éculée est celle qui existerait entre l'Orient ascétique, abouliste, statique, éviré, ennemi du monde, et la civilisation activiste, affirmatrice, héroïque et réalisatrice de l'Occident.

Des préjugés aussi sinistres trouvèrent même le moyen d'influencer des esprits de la hauteur d'un Frédéric Nietzsche, lequel crut parfois sérieusement que l'ascèse était seulement le fait des « pâles ennemis de la vie », des faibles et des déshérités, de ceux qui, au sein de leur ressentiment contre eux-mêmes et contre le monde, minent avec leurs idées les civilisations créées par une

humanité supérieure. On a même tenté récemment des interprétations « climatiques » de l'ascétisme. C'est ainsi que, selon Günther, les Indo-Germains, pour avoir trouvé un climat énervant dans les terres asiatiques qu'ils avaient conquises, devinrent peu à peu enclins à considérer le monde comme une douleur et à transformer une force, originairement orientée vers l'affirmation de la vie, en une autre énergie qui, à travers diverses disciplines ascétiques, ne cherche plus que la « libération ». Par ailleurs, il ne vaut même pas la peine de dire un seul mot du niveau auquel est descendu l'ascétisme dans les nouvelles interprétations « psychanalytiques ».

Tout autour de l'ascèse, s'est donc formé, en Occident, un affreux réseau de malentendus et de préjugés. La signification unilatérale, prise par l'ascèse dans le christianisme, et le fait fort fréquent de son association, en cette religion, avec des formes effectivement dévoyées de vie spirituelle, ont donc suscité par opposition certaines réactions, qui devaient presque toujours mettre en relief — non sans une tendancieuse préméditation, antitraditionnelle et profane — ce que, seule, une *certaine ascèse* peut présenter de négatif aux yeux de l'esprit « moderne ».

Or il se fit que nos contemporains, par une sorte de retournement, devaient reprendre des expressions de la terminologie précédente, non sans les avoir adaptées au plan totalement matérialiste, qui leur est propre.

Et tout comme il a été possible de parler, en suivant cette voie, d'une « mystique de progrès », d'une « mystique de la science », d'une « mystique du travail », et ainsi de suite, — de même, il est des gens qui se sont mis à pérorer d'une « ascèse du sport », d'une « ascèse du service social » et, pour finir, d'une « ascèse du capitalisme ». Malgré la confusion des idées, on note donc ici une certaine reprise de la signification originaire de la parole « ascèse » : en cet

usage moderne d'un tel mot, on entend effectivement le simple fait d'un exercice, d'une application intense de forces, non séparée d'une certaine impersonnalité, d'une certaine neutralisation de l'élément purement individuel et hédoniste.

Toutefois, il est nécessaire qu'aujourd'hui les intelligences les plus qualifiées soient conduites à comprendre de nouveau ce que l'ascèse signifie et peut signifier en une vision d'ensemble, mais aussi en une série de plans hiérarchiquement ordonnés, indépendamment des vues simplement religieuses de type chrétien, aussi bien que des profanations modernes, en se reportant au contraire vers les traditions les plus originelles et vers la plus haute conception du monde, professée par les races aryennes. En notre volonté de parler de l'ascèse selon un tel sens, nous nous sommes demandé : quelle formulation historique peut donc offrir la base la plus adaptée pour l'exposition d'un système complet et objectif d'ascèse, sous des formes claires et non atténuées, expérimentées et bien articulées entre elles, conformes à l'esprit aryen, mais ayant toutefois quelques égards pour les conditions qui se sont stabilisées en des temps plus récents ?

La réponse, que nous avons dû finalement donner à une telle demande, est la suivante : plus que toute autre, c'est la « doctrine de l'éveil » qui, dans ses formes originaires, satisfait à toutes ces conditions. « Doctrine de l'éveil » est le sens effectif de ce que l'on appelle communément le bouddhisme. Le terme « bouddhisme » dérive de la désignation pâli de « Buddhho » (en sanscrit : « Buddha »), donnée à son fondateur, laquelle est toutefois moins un nom qu'un titre. Buddhho, de la racine = « budh » = s'éveiller, signifie « l'éveillé ». Il s'agit donc d'une désignation qui s'applique à quiconque est parvenu à cette réalisation spirituelle, analogiquement assimilée au fait

de « s'éveiller », à un « réveil », laquelle fut annoncée au monde indo-aryen par le prince Siddharta. C'est donc le bouddhisme, en ses formes originaires — le bouddhisme pâli — qui présente pour nous, comme bien peu d'autres doctrines, les caractéristiques requises. En effet : 1) il comprend un système complet d'acèses ; 2) qui est objectif et réaliste ; 3) qui est de pur esprit aryen ; 4) et qui considère les conditions générales d'un cycle historique, qui est celui auquel appartient aussi l'humanité actuelle.

Nous avons parlé de diverses significations que l'ascèse, considérée en sa totalité, peut présenter en des plans hiérarchiquement ordonnés. En elle et par elle, c'est-à-dire comme « exercice », comme discipline, l'ascèse vise à mettre toutes les forces de l'être humain au service d'un principe central. A ce propos, il est possible de parler d'une vraie et propre technique, qui, avec celle qui appartient aux réalisations mécaniques actuelles, possède en commun les caractères de l'objectivité et de l'impersonnalité. C'est ainsi qu'un regard bien entraîné saura facilement reconnaître une « constante » par-delà la multiple variété des formes ascétiques adoptées par telle ou telle tradition, puisqu'il suffit pour cela de savoir séparer l'accessoire de l'essentiel.

Or, en un premier moment, il est possible de juger comme accessoire l'ensemble des conceptions religieuses historiques ou des interprétations éthiques particulières, auxquelles l'ascèse, en de très nombreux cas, se trouve associée. Au-delà de tout ceci, il est alors possible de concevoir et de formuler systématiquement une ascèse, pour ainsi dire, à l'état pur : c'est-à-dire comme un ensemble de méthodes dévolues à la production d'une force intérieure, force dont l'emploi reste, en principe, complètement indéterminé, précisément comme l'emploi des armes et des machines, créées par la technique moderne. Il s'en-

suit donc que, si le renforcement « ascétique » de la personnalité est la présupposition de toute réalisation transcendante, quel que soit le cadre de la tradition historique dans laquelle elle a lieu — de même un tel renforcement peut être aussi de haute valeur sur le plan des réalisations temporelles et des luttes qui absorbent l'homme occidental moderne presque sans résidu. Plus encore : on pourrait même concevoir une « ascèse diabolique », car les conditions techniques, si l'on peut dire, pour rejoindre d'importants résultats en direction du « mal » dans un certain domaine, ne sont nullement différentes des conditions générales que doit réaliser celui qui s'efforce, tout au contraire, d'atteindre, par exemple, la « sainteté ». Nietzsche lui-même, qui a partiellement accepté, comme nous l'avons dit, le préjugé anti-ascétique répandu en de nombreux milieux modernes, traitant du style du « surhomme » et de la construction de la « volonté de puissance », n'a-t-il point considéré des disciplines et des formes d'auto-domination qui possèdent, au fond, un caractère authentiquement « ascétique » ? Ainsi, pour le moins jusqu'à une certaine limite, on pourrait répéter le mot d'une antique tradition médiévale : « Un est l'art, une est la matière, un est le creuset ».

Or, c'est précisément dans la « doctrine de l'éveil » — dans le bouddhisme — que l'on trouve, comme en bien peu d'autres grandes traditions historiques, la possibilité d'isoler aisément les éléments d'une ascèse « à l'état pur ». On a fort justement affirmé qu'en cette doctrine les problèmes de l'ascèse « ont été posés et résolus de façon si claire, on pourrait même dire si logiquement, que les autres mystiques apparaissent incomplètes, fragmentaires, inconcluantes, en face d'elle ». On a encore noté qu'en cette doctrine, contre tout empiètement de l'élément émotif et sentimental, prédomine un style de clarté intellec-

tuelle, de rigueur et d'objectivité, qui fait presque penser à la mentalité scientifique moderne (1). Voici maintenant les deux points que nous voulons mettre en relief.

I. — L'ascèse bouddhiste est *consciente*. En effet, alors que dans maintes formes d'ascétisme — et presque sans exception dans les formes chrétiennes — l'accessoire est inextricablement emmêlé avec l'essentiel, et que les réalisations ascétiques sont, pour ainsi dire, indirectes, parce qu'elles procèdent par impulsions et mouvements de l'âme, déterminés par des suggestions ou des ravissements religieux — dans le bouddhisme, nous trouvons, au contraire, une action directe, basée sur une connaissance, consciente de sa finalité, qui se développe selon des processus contrôlés depuis le commencement jusqu'à la fin. « Comme un habile tourneur, ou comme un apprenti tourneur, en tirant fortement, peut dire : Moi, je tire fortement, en tirant lentement, peut dire : Moi, je tire lentement » — et encore : « Comme un boucher habile, ou comme un garçon de boucherie, égorge une vache, la porte au marché, la débite en quartiers, connaît chaque morceau de la bête, les regarde et les examine attentivement, et finalement s'assied » — voici, entre bien d'autres, deux similitudes drastiques, typiques pour le style de pleine conscience que toute action ascétique et contemplative possède dans la doctrine de l'éveil (2). Une autre similitude est celle de l'eau claire et transparente, au travers de laquelle l'on peut voir toutes les choses qui se trouvent au fond : symbole d'un esprit

(1) B. JANSINK : *Die Mystik des Buddhismus*, tr. ital., Torino [1925], p. 304.

(2) *Majjhima-nikāyo*, X (I, 82-84). Pour les références bibliographiques et le critère des citations, voir à la fin de l'ouvrage.

qui a éloigné de lui toutes les inquiétudes et toutes les confusions (3). Ce style, nous le verrons se réaffirmer partout, à tous les plans de la discipline bouddhiste. C'est pourquoi on a pu affirmer, à juste titre, qu'ici « la voie, conduisant à la connaissance et à l'éveil, est aussi clairement décrite que sur une carte topographique exacte, où serait marqué, le long d'une route, l'emplacement de chaque arbre, pont et maison » (4).

II. — En bien peu de système, comme dans le bouddhisme, on évite les confusions entre ascèse et moralité, et l'on a une pareille conscience de la valeur purement instrumentale que la seconde possède vis-à-vis de la première. Tout précepte éthique est, ici, considéré selon une dimension ultérieure, en d'autres termes : à la mesure des effets « ascétiques » positifs, auxquels on doit s'attendre, selon que l'on suive ou non ce précepte. On peut donc dire qu'ici sont dépassées, non seulement toutes les mythologies religieuses, mais encore toutes les mythologies éthiques. C'est pourquoi, dans le bouddhisme, sont considérés comme « instrument de l'esprit » les éléments du *sila*, c'est-à-dire de la « droite conduite » (5) : ce n'est pas le cas de parler de « valeurs », mais bien d'« instruments », instruments pour la formation d'une *virtus*, non point selon le sens moraliste, mais au sens antique d'énergie virile et de force d'âme. De là est née l'image bien connue du radeau : il serait bien sot celui qui, pour traverser un fleuve dangereux, se serait construit un radeau et se le chargerait ensuite sur les épaules pour continuer son chemin. C'est ce que l'on doit

(3) Cfr. par ex. *Jātaka*, CLXXXV. *

(4) E. REINHOLD : introduction aux œuvres de K. NEUMANN, cité par G. DE LORENZO : *I discorsi di Buddha*, Bari [1925], II, p. XV.

(5) *Majjhima-nikāya* (II, 50).

penser — enseigne le bouddhisme — à l'égard de ce qui est bien ou mal, juste ou injuste, selon les points de vue purement éthiques (6).

Sur de telles bases, on peut affirmer avec raison que, dans le bouddhisme — comme dans le Yoga également — l'ascèse s'élève à la dignité et à l'impersonnalité d'une science : ce qui, ailleurs, est fragment, devient ici un système ; ce qui est instinct, devient pleine conscience technique ; au labyrinthe spirituel des âmes qui poursuivent une élévation à travers l'œuvre d'une « grâce », parce qu'elles sont seulement conduites par hasard sur la juste voie, au moyen de suggestions, de terreurs, d'espérances et de ravissements, font place une lumière calme et égale qui s'affirme jusqu'au bord de profondeurs abyssales, et une méthode qui n'a pas besoin de soutiens extérieurs.

Tout ceci ne concerne d'ailleurs qu'un premier aspect de l'ascèse, et le plus élémentaire dans l'ordre hiérarchique. Lorsque l'ascèse est ainsi entendue comme une technique de création consciente d'une force susceptible d'application, en règle générale, à n'importe quel plan, les disciplines, considérées dans la « doctrine de l'éveil », s'y présentent à un degré difficilement surpassable de pureté cristalline et d'autonomie. Toutefois, on rencontre, à l'intérieur même du système, la distinction entre les disciplines qui « valent pour la vie » et celle qui valent pour l'au-delà de la vie (7). L'usage qui est fait, dans le bouddhisme, des réalisations ascétiques est essentiellement dirigé « vers le haut ». Voici comment, dans le canon, est donné le sens de telles réalisations : « Et lui, il rejoint l'admirable sentier, produit par l'intensité, par la constance

(6) *Ibid.*, XXII (I, 210).

(7) Cfr. par ex. *ibid.*, LII (II, 26).

et par le recueillement de la volonté, l'admirable sentier produit par l'intensité, par la constance et par le recueillement de l'esprit, l'admirable sentier produit par l'intensité, par la constance et par le recueillement de l'examen — et par le cinquième esprit héroïque ». Et encore : « Et celui-ci, ainsi devenu quinze fois héroïque, est capable, ô mes disciples, de la libération, capable de l'éveil, capable d'atteindre à l'incomparable sûreté » (8). Dans un autre texte, à ce sujet, est considérée une double possibilité : « Ou sûreté dans la vie, ou point de retour après la mort » (9). Si, dans le cas extrême, la « sûreté » se trouve liée à l'état d' « éveil », nous pouvons, en nous référant à un plan plus relatif, surmonter l'alternative et penser à une sûreté pendant la vie, laquelle est créée par un premier groupe de disciplines ascétiques et est capable de donner une preuve de soi dans tous les domaines, mais qui, toutefois, sert essentiellement comme prémisses pour une ascèse de caractère supérieur. C'est ainsi qu'il est possible de parler, dans le bouddhisme, d'une « application intense », conçue sous forme de clef de voûte pour le système tout entier, application qui, « développée et souvent exercée, conduit à un double salut, salut présent et salut futur » (10). La « sûreté », dans le développement ascétique — *bhāvanā* — a pour corrélation le calme inébranlable — *samatha* — que l'on peut considérer comme le plus haut terme d'une discipline « neutre » qui peut être également recherchée par celui qui, en essence, reste « fils du monde » — *putthujjana*. Au-delà de ceci,

(8) *Ibid.*, XVI (I, 158).

(9) *Ibid.*, X (I, 91-92).

(10) *Anguttara-nikāya*, V, 53; X, 15. Cfr. *ibid.*, XXXV, 198, *Saṃgutt.*, XXII, 123, où les disciplines sont dites valables pour cette vie, déterminant en elle la possession de soi, tout en créant les bases solides pour des destruction des āsavas, c'est-à-dire pour l'accomplissement transcendantal.

se trouve le calme inébranlable — samatha — qui, associé à la connaissance — vipassanā — conduit à la « libération » (11).

Ici apparaît donc une nouvelle conception de l'ascèse, hiérarchiquement supérieure à la précédente, qui reporte à l'ordre super-sensible et super-individuel. Ceci met également en pleine lumière la raison pour laquelle, dans cet ordre supérieur encore, le bouddhisme offre des points de repère positifs, plus et mieux que bien peu d'autres traditions. C'est que le bouddhisme, en ses formes originaires, se tient à l'écart de tout ce qui est simple « religion », mystique, au sens courant du terme, système de « foi » ou de dévotion, raidissement dogmatique. Dans le domaine de ce qui n'est plus de cette vie, de ce qui est « plus-que-vie », le bouddhisme, en tant que doctrine de l'éveil, se présente selon des traits de sévérité et de nudité, qui sont caractéristiques pour tout ce qui est monumental, en cette atmosphère de clarté et de force qui est propre, en un sens généralisé, à tout ce qui peut être réputé « classique », selon une virilité et une hardiesse qui pourraient sembler « prométhéennes », alors qu'elles ne sont, au contraire, qu'essentiellement olympiennes. Mais il convient, pour s'en rendre compte, de faire, encore une fois, table rase de divers préjugés. Et ici encore il sera bien de distinguer deux points essentiels.

Certains ont affirmé que le bouddhisme, en son essence, — abstraction faite des formes populaires plus tardives, qui, elles seules, sont orientées vers la déification de son fondateur — n'est pas une religion. Ce qui est exact. Toutefois il convient d'examiner ce que l'on entend conclure, lorsque l'on s'exprime de la sorte. Les peuples occidentaux se sont tellement accoutumés à la religion qui vint

(11) In *Angutt.*, IV, 170, il est dit que les obstacles tombent et que la voie s'ouvre, lorsque samatha s'ajoute à vipassanā.

à prédominer en leur pays, qu'ils la considèrent comme une sorte d'unité de mesure et comme un modèle à l'égard de n'importe quelle autre, en arrivant presque à nier la dignité de vraie religion à toute conception de l'hyper-sensible et des rapports de l'homme avec cet hypersensible, si elle se sépare de la théologie de type judéo-chrétien. Si une telle attitude a eu pour conséquence que les traditions occidentales les plus antiques — en partant de la tradition aryano-hellénique et aryano-romaine — n'ont plus été comprises selon leur signification véridique et leur effective valeur, il est très facile de penser à ce qui devait se produire par la suite, en ce qui regarde des traditions plus lointaines et souvent encore plus reculées, comme, par exemple, les traditions créées par les races aryennes en Asie. Mais, en réalité, les points de vue devaient être renversés : et comme la civilisation « moderne » ne représente rien d'autre qu'une anomalie vis-à-vis de tout ce qui fut toujours civilisation authentique, de même, la signification et la valeur de la religion chrétienne devraient être mesurées selon ce que cette religion contient de susceptible à reconduire l'homme occidental à une conception plus vaste, plus aryenne et plus primordiale de l'hyper-sensible.

Ce n'est pas ici l'endroit pour nous arrêter sur ce point, que nous avons déjà traité en diverses autres occasions. Nous nous contenterons donc de dire, avec Dahlke, qu'une preuve caractéristique de la superficialité occidentale réside en son inclination à identifier constamment la religion en général avec la religion basée sur la foi. Au-delà de ceux qui « croient », se trouvent ceux qui « savent », aux yeux desquels apparaît en toute sa clarté le caractère purement « mythologique » de la plus grande part des conceptions d'ordre simplement religieux, confessionnel et même scolastiquement théologique. Il s'agit donc, pour une bonne

part, de divers degrés de conscience, et rien de plus. Religion, du latin *religo*, comme l'indique le mot lui-même, est le fait de rattacher, et, plus particulièrement, de relier une créature à un Créateur, avec l'éventuelle introduction d'un médiateur ou d'un expiateur. Sur la base de cette idée centrale, on peut développer tout un système de foi, de dévotion et même de mystique, dont il n'est pas dit qu'il soit incapable de conduire tel ou tel individu vers un certain degré de réalisation spirituelle : mais d'une façon *passive*, pourrions-nous dire, sur la base essentielle du sentiment, de la passion et de la suggestion, vu que, dans un tel système, aucune élaboration scolastique ne parviendra jamais à résoudre entièrement cette racine irrationnelle et sous-intellectuelle.

Il est possible de reconnaître que, dans divers cas, ces formes « religieuses » ont été nécessaires — et l'Orient lui-même en a connues, à des époques plus tardives, par exemple, avec la voie de la dévotion — bhakti-marga (de bhaj : adorer) — d'un Rāmānuja et avec certaines formes du culte de la Çakti. Mais on doit aussi reconnaître que peuvent exister des êtres qui n'ont nul besoin de ces formes et qui, du fait de leur race et de leur vocation, désirent parcourir une voie débarrassée de toute mythologie « religieuse » : une voie se basant sur le clair savoir, sur la réalisation et sur l'éveil. Lorsque c'est sur une telle voie aristocratique que se dirige la force d'une « ascèse » en général, on en obtient la forme la plus élevée. D'une telle forme, le bouddhisme représente un exemple qui doit être considéré comme unique en son genre — et, en disant « en son genre », nous entendons nous référer au fait que le bouddhisme correspond à une grande tradition historique, possédant des textes et des enseignements accessibles à tous, et qu'il n'est pas une sorte d'école

« ésotérique », avec un savoir réservé à un groupe restreint d'initiés.

En ce sens, on peut, et l'on doit, dire que le bouddhisme — nous entendons toujours le bouddhisme originaire — n'est pas une religion. Cela ne veut pas dire, loin de là, qu'il ignore une réalité surnaturelle et métaphysique, mais cela veut seulement dire qu'il est étranger à ce mode, fort particulier et nullement supérieur, de concevoir toute possibilité de rapport de l'homme avec cette réalité, qui correspond précisément à la « religion ». Et les faits ne se présenteraient pas différemment, si quelqu'un voulait, plus particulièrement, défendre, contre le bouddhisme, le point de vue théiste et son excellence, en taxant la doctrine de l'éveil d'athéisme plus ou moins déclaré. Ceci nous conduit au second point que nous entendions traiter et que nous ne ferons qu'effleurer ici, car nous aurons à y revenir au cours de notre exposition.

Nous avons admis qu'il n'est pas dit qu'un système à fondement « religieux » ne soit pas capable de conduire certains individus jusqu'à un certain degré de réalisation spirituelle. Ce degré est précisément marqué par la conception théiste, qui est toutefois aussi loin d'être l'unique et la plus haute imaginable, que l'est la même relation d'ordre « religieux » au sens de la bhakti hindoue ou de la foi qui parvint à prédominer dans le monde occidental ou dans le monde arabe. Quoi que l'on puisse en penser, la conception théiste correspond à une vision incomplète du monde, parce qu'elle est dépourvue de son apex hiérarchique extrême. Du point de vue métaphysique et traditionnel en un sens supérieur, la notion de l'être selon une forme personnelle, même théologiquement sublimée, notion sur laquelle se base le théisme, ne saurait être celle au-delà de laquelle il n'y ait plus de quoi s'élever encore. A une spiritualité de type supérieur, fut donné de concevoir et de rejoindre

l'extrême ligne de crête, à savoir ce qui se trouve au-delà, tant d'un tel être que de son contraire, le non-être. Une pareille spiritualité ne nia donc pas le point de vue théiste, mais, tout en le reconnaissant en sa juste place hiérarchique, le subordonna à une conception éminemment transcendante.

Nous reconnaissons volontiers que, dans la théologie occidentale elle-même, les choses sont beaucoup moins simples qu'il ne semble au premier abord, et qu'elles le sont encore moins dans le domaine de la mystique, en particulier lorsqu'elle s'appuya à la « théologie négative ». C'est pourquoi la notion du Dieu personnel, parfois même en Occident, se nuance en celle d'une essentialité ineffable, d'une divinité abyssale, tel que l'Év conçu par le néo-platonisme au-delà de l'Év, tel que la *Gottheit* au neutre s'affirmant par rapport au-delà du *Gott* dont, après Denys l'Aréopagite, il est souvent question dans la mystique allemande et qui correspond précisément au Brahman neutre dominant le Brahman théiste de la spéculation hindouiste. Mais, dans l'Occident christianisé, il s'agit bien d'une idée enveloppée par une confuse nuée mystique, et non pas d'un point de repère doctrinal et dogmatique précis pour le système complet de la hiérarchie cosmique. En réalité, cette idée eut très peu d'influence — pour ne pas dire, aucune — sur l'orientation, essentiellement à fondement « religieux », de l'âme occidentale : elle servit seulement à en conduire certains hors des frontières de l'« orthodoxie », en de confuses tentatives et en des intuitions et des culminations éparées.

Cet apex, qui se perd en une perspective confuse dans la théologie chrétienne, a souvent été, par contre, consciemment mis au premier plan dans les traditions aryano-orientales. A ce propos, parler d'athéisme ou encore de

panthéisme, signifie naturellement que l'on ne sait pas de quoi l'on parle : ce qui vaut encore pour ceux qui se délectent à poser des incompatibilités et des antithèses. La vérité vraie est que ce furent surtout les traditions des Aryens établis en Orient, qui se rappelèrent et conservèrent, en une plus grande mesure, ce que les traditions plus récentes de races de la même souche, après s'être établies en Occident, oublièrent, ou ne surent plus comprendre, ou se rappelèrent seulement d'une façon fragmentaire : à ce fait, devait contribuer encore l'influence incontestable que des conceptions d'origine sémitique et asiatico-méditerranéenne exercèrent sur la foi qui était venue à prédominer en Europe. C'est pourquoi les accusations d'« athéisme », lancées contre les plus anciennes traditions et, en particulier, contre la doctrine de l'éveil, voire même contre d'autres traditions occidentales qui étaient animées par le même esprit, ne font que trahir la tentative de saper et de discréditer un point de vue supérieur au nom d'un point de vue plus subordonné : tentative qui, en d'autres cas d'espèce, ne manquerait pas d'être dénoncée comme démoniaque, par l'Occident religieux. Et nous verrons que c'est justement ainsi qu'elle apparut à la doctrine du Bouddha (cfr. p. 168).

Or le fait de reconnaître ce qui « se trouve au-delà, tant de l'être que du non-être », ouvre à la réalisation ascétique des possibilités qui sont inconnues au monde du « théisme ». Le fait d'admettre cet apex, où la distinction entre « Créateur » et « créature » devient métaphysiquement

(12) Cfr. W.F. OTTO : *Die Götter Griechenlands* [1935], 1^{re} 2 et passim.

(13) Cfr. R. GUÉNON : *Orient et Occident*, Paris [1924] et *La Crise du Monde moderne*, Paris [1925].

(14) P. DAHLE : *Buddhismus als Religion und Moral*, München-Neubiberg, 2, [1923], p. 11.

un non-sens, contribue à rendre possible tout un système de réalisations spirituelles, qu'il serait difficile de comprendre en partant des catégories de la pensée « religieuse ». Plus que tout, un tel fait permet ce que l'on appelle, en langage d'alpiniste, une ascension directe, c'est-à-dire une ascension tout au long de parois nues, sans points d'appui, sans écarts possibles à droite ou à gauche. Tel est exactement le sens de l'ascèse bouddhiste, en tant que système, non plus comme simple discipline, engendreuse de force, de sûreté et de calme inébranlable, mais en tant que système d'une réalisation métaphysique. Le bouddhisme — et nous le verrons clairement plus loin — conduit la volonté de l'inconditionné à des limites presque inimaginables pour l'Occidental moderne. Ici encore, en cette ascension le long de l'abîme, il rejette toute « mythologie », procède par le moyen d'une force pure, éloigne tous les mirages, détruit tout résidu de faiblesse humaine, maintient le style de la pure connaissance. C'est pourquoi l'Eveillé — buddho —, le Vainqueur — jina —, est, comme on a pu l'appeler, celui dont ni les hommes, ni les anges, ni Brahmâ lui-même — qui est le nom sanscrit du dieu théiste — ne connaissent la voie. Certes, cette voie n'est pas exempte de périls : mais elle est celle qui convient à un esprit viril — viriya-magga. Les textes disent fort clairement que la doctrine s'adresse « au savant et à l'expert, non à l'ignorant, et non à l'inexpert » (15). On adopte même la comparaison de l'herbe coupante : « Comme l'herbe kusa, mal prise, taille la main ; de même la vie ascétique, mal pratiquée, conduit aux enfers » (16). On y ajoute la parabole du serpent : « Tout se passe comme si un homme, désirant des serpents, se mettant en route pour des serpents, cher-

(15) *Majjhima-nikāya*, II (I, 13).

(16) *Dhammapada*, 311.

chant des serpents, trouvait un puissant serpent et l'empoignait par le corps ou par la queue : le serpent se jetterait sur lui, et il le mordrait à la main, au bras ou en d'autres endroits, en sorte que l'homme en pâtirait la mort ou de mortelles douleurs — et pourquoi cela ? Parce que l'homme avait mal empoigné le serpent : or c'est ainsi qu'il existe des hommes pour qui les doctrines mal apprises ne sont que malheur et douleur. Et pourquoi cela ? Parce qu'ils ont mal empoigné les doctrines. » (17).

On doit donc se rappeler que la doctrine du réveil, en soi, ne s'oppose pas, comme une religion particulière, à d'autres religions. Même dans le monde où elle est née, elle respecta les diverses divinités et les cultes populaires d'intonation religieuse, qui étaient liés à ces déités. Elle comprit la valeur des « œuvres ». Les hommes vertueux et dévôts vont aux « cieux » — mais la route, le long de laquelle procèdent les Eveillés, est autre (18). Ils vont au-delà comme « un feu qui, pas à pas, brûle tous les liens » (19) : autant le lien humain que le lien divin. C'est, au fond, le style inné d'une âme supérieure que de faire en sorte qu'on ne rencontre, dans les textes, nul signe d'abandon, nulle trace de sentimentalisme, nulle effusion dévote, nul dialogue familier avec Dieu, bien que tout y donne le sens d'une force irrévocablement tendue vers l'inconditionné.

Nous avons, de la sorte, clarifié les trois premières raisons, d'après lesquelles le bouddhisme peut servir de base pour l'exposition d'un système complet d'ascèse. Récapitulons donc : la première raison consiste dans la possi-

(17) *Majjhīma-nikāyo*, XXII (I, 208-9).

(18) *Dhammapada*, 126.

(19) *Ibid.*, 31.

bilité d'extraire facilement du bouddhisme les éléments d'une ascèse, en tant que technique objective pour la réalisation d'un calme, d'une force et d'une supériorité détachée, susceptibles, en eux-mêmes, d'être utilisés dans tous les sens. La seconde raison se trouve dans le fait que le bouddhisme comporte un concept d'ascèse qui peut immédiatement se valoriser en celui d'une voie de réalisation métaphysique, complètement libre de toute « mythologie » religieuse, théologique, ou éthique. La troisième raison, enfin, est que le terme suprême d'une telle voie correspond au Suprême d'une conception vraiment métaphysique de l'univers, à une transcendance allant fort au-delà de la conception simplement théiste. Ainsi donc, tout en considérant comme une entrave la tendance à dogmatiser et en repoussant la creuse suffisance de ceux qui proclament : « Cela seul est la vérité, tout le reste est sottise » (20), le Bouddha conserve toutefois, avec fermeté, la pleine conscience de sa dignité : « Voudriez-vous peut-être, ô mes disciples, en reconnaissant et en comprenant de la sorte, retourner, pour votre salut, aux rites et aux fantaisies des pénitents ou des prêtres habituels ? — En vérité, non pas ! » Telle est la réponse : « Ainsi donc, mes disciples, vous ne dites que ce que vous avez vous-mêmes médité, ce que vous avez vous-mêmes reconnu, ce que vous avez vous-mêmes compris ? » — « Il en est ainsi, ô Seigneur. » — « C'est bien, ô mes disciples. Soyez donc dotés de cette claire et transparente doctrine, qui est hors du temps, qui anime et qui invite, intelligible pour tout être intelligent. Si cela a été dit, ce le fut pour cette raison » (21). Et encore : « Il y a des pénitents et des prêtres qui exaltent la libération. Ils parlent de diverses façons, en

(20) Cfr. par ex. *Althakavagga*, XII; XIII, 17-19.

(21) *Majjhima-nikāyo*, XXXVIII (I, 390).

glorifiant la libération. Mais en ce qui concerne la plus noble et la plus haute libération, je ne connais personne qui me puisse égaler, pour ne pas dire qui pourrait l'emporter sur moi » (22). Ceci, dans la tradition, a été appelé le « rugissement du lion ».

(22) *Dīgha-nikāyo*, VIII, 21.

ARYANITÉ DE LA DOCTRINE DE L'ÉVEIL

Il nous reste encore à dire quelque chose, quant à l'« aryanité » de la doctrine bouddhiste.

L'emploi que nous faisons du terme « arien », à propos d'une telle doctrine, se justifie avant tout directement avec les textes. Dans le canon, revient constamment le terme ariya (en sanscrit : ārya), qui veut précisément dire « arien ». Aryenne est appelée la voie de l'éveil — ariya magga ; ariennes sont les quatre vérités fondamentales — ariya saccāni ; arienne est la méthode de connaissance — ariya-naya ; ariya est appelé l'enseignement — en particulier, celle qui dénonce la contingence du monde (1) — qui, à son tour, s'adresse aux « ariyas ». Enfin, on parle de la doctrine, comme de quelque chose qui est seulement accessible aux Ariyas et intelligible pour eux, mais non pas au vulgaire. On a voulu traduire le terme « ariya » avec celui de « saint ». Mais il s'agit là d'une traduction imparfaite, voire même erronée, lorsque l'on mesure la divergence effective existant entre ce dont il s'agit et tout ce qui vient aussitôt à la pensée, en Occident, lorsque l'on parle de

(1) Cfr. *Samyutta-nikāya*, XXXV, 84 ; XLII, 12.

« sainteté ». Même la traduction de « ariya » en « noble » ou « sublime » ne correspond pas à grand chose. Il s'agit là de significations ultérieurement prises par le terme, significations qui ne correspondent pas à la plénitude de la parole originaire, à son sens à la fois spirituel, aristocratique et racial, signification qui, malgré tout, s'est conservée en une large mesure dans le bouddhisme. C'est ainsi que des orientalistes, comme par exemple Rhys Davids et Woodward, ont estimé que le meilleur parti est celui de ne point traduire du tout ce terme : c'est pourquoi ils ont laissé « ariya » dans tous les endroits des textes où ce mot se trouvait, soit en tant qu'adjectif, soit comme substantif désignant une classe déterminée d'êtres humains. Les « Ariyas » sont, dans les textes du canon, l'Eveillée et les éveillés, avec ceux qui leur sont unis, parce qu'ils entendent, acceptent et suivent la doctrine « ariya » de l'éveil (2).

Il est opportun de souligner l'aryanité de la doctrine bouddhiste, et cela pour diverses raisons. En premier lieu, pour devancer ceux qui pourraient avancer contre elle la question préjudicielle de l'exotisme et de l'asiatisme, en dénonçant son caractère étranger en face de « nos » traditions et de « nos » races. A l'égard de ces personnes, rappelons que, par-delà les diverses lunes du « storicisme » moderne, se trouve, comme réalité bien plus profonde et primordiale, l'unité de sang et d'esprit des races blanches qui créèrent les plus grandes civilisations d'Orient et d'Occident : les civilisations iranienne et hindoue, non moins que les civilisations paléo-hellénique, romaine antique et germanique. Le bouddhisme a le droit

(2) La signification proprement raciale du terme « ariya » est claire en certains textes, par exemple dans les passages où l'on considère comme une condition privilégiée et difficile à obtenir, celle de voir le jour dans le pays des Aryens (*Anguttara*, VI, 96).

de se dire aryen, parce qu'il reflète à un haut degré l'esprit des origines communes, parce qu'il a conservé des parties importantes d'un héritage que les Occidentaux — ainsi que nous l'avons déjà dit — ont peu à peu oublié, soit par l'œuvre de processus involutifs endogènes, soit parce que — dans une plus large mesure que les Aryens d'Orient — ils ont ployé l'échine sous des influences étrangères, en particulier dans le domaine religieux. Comme nous l'avons indiqué, une fois écartés divers éléments de sa périphérie, l'ascèse bouddhiste — en sa clarté, en son réalisme, en sa précision, en sa forte structure bien articulée — contient un élément « classique » : c'est-à-dire qu'elle reflète le plus haut style de l'antique monde aryano-méditerranéen.

Et il ne s'agit point seulement d'une question de forme. Une congénialité intime se révèle entre l'esprit de l'ascèse annoncée par le prince Siddharta et l'accentuation de l'élément intellectuel et olympique, qui marque le platonisme, le néo-platonisme et le stoïcisme romain lui-même. D'autres points de contact se dénotent aux endroits où le christianisme fut précisément rectifié par un sang aryen qui sut se garder plus pur — nous entendons ainsi faire allusion à ce que l'on appelle la mystique allemande. Que l'on se souvienne de Maître Eckhart, celui de la prédication sur le détachement, sur l'*Abgeschiedenheit*, ou de la théorie de l'« âme noble ». Que l'on se rappelle Tauler et Silesius. Ici, comme en d'autres domaines, insister sur l'antithèse existant entre l'Orient et l'Occident, c'est sacrifier au pur dilettantisme. L'opposition vraie est, en premier lieu, celle qui existe entre les conceptions de type moderne et les conceptions de type traditionnel, que ces dernières

(3) P. DAHLKE : *Buddhismus als Weltanschauung*, München-Neubiberg, s.d., p. 35.

soient occidentales ou orientales. En second lieu, l'opposition vraie est celle qui existe entre les pures créations d'un esprit et d'un sang aryens et celles qui, au contraire, en Orient comme en Occident, ont été adulterées par des influences non-aryennes. Ainsi que l'a fort bien relevé Dahlke, parmi les plus grandes et les plus antiques traditions, la bouddhiste est celle qui peut être considérée comme de pure origine aryenne.

Et ceci est valable aussi en un sens spécifique. Si le terme aryen, par généralisation, peut être appliqué à l'ensemble des races indo-européennes, en raison de leur origine commune (la patrie originaire de ces races — l'*airyanem-vaêjô*, selon le souvenir qui s'en est distinctement conservé dans l'antique tradition iranienne, fut une région hyperboréenne ou, plus généralement, nordico-occidentale (4), ce terme est devenu ensuite une désignation de caste. On a essentiellement considéré comme aryenne une aristocratie, opposée par l'esprit et le corps, soit aux races obscures, bâtardes et « démoniaques » — parmi lesquelles il convient de ranger les souches kosaliennes et dravidiennes, que les Hyperboréens rencontrèrent dans les territoires asiatiques qu'ils conquièrent ; soit, d'une manière plus générale, au substratum correspondant à ce que l'on appellerait probablement aujourd'hui la masse prolétaire et plébéienne, normalement née pour servir, engeance qui, aux Indes comme dans le monde gréco-romain, fut exclue des cultes lumineux caractérisant les castes supérieures, patriciennes, guerrières et sacerdotales.

En ce demi-sens de caste, le bouddhisme peut encore être réputé aryen, malgré l'attitude qu'il adopta à l'égard des

(4) Cfr. à ce propos nos ouvrages : *Rivolta contro il mondo moderno*, Milan [1934] et *Sintesi di dottrina della razza*, Milan [1941].

castes de ces époques, attitude dont nous reparlerons plus avant. Par ailleurs, celui qui devait être appelé l'Eveillé, c'est-à-dire le Bouddha, était le prince Siddharta, selon certains, fils de roi, et selon d'autres, issu pour le moins de la plus pure et de la plus antique noblesse guerrière de la race des Çākya, proverbiale pour sa fierté. On disait, en effet : « Fier comme un Çākya » (5). Cette lignée, à son tour, à la manière des plus illustres et antiques dynasties hindoues, se réclamait de la « race solaire » — sūrya vamça — et du très ancien roi Ikṣvāku (6). « Lui, de race solaire » — lit-on, en effet, à propos du Bouddha (7). Lui-même le déclare : « Je descends de la dynastie solaire et, par ma naissance, je suis un Çākya » (8). Comme ascète qui a renoncé au monde, il revendique encore la dignité royale, la dignité d'un roi ariya (9). La tradition veut que l'on admirait en lui « une forme parée de tous les signes

(5) H. OLDENBERG : *Buddha*, Stuttgart-Berlin [1923], p. 101. — Une pareille fierté demeura dans le prince Siddharta, même lorsqu'il fut devenu le Bouddha. Le démontrent bien certaines de ses paroles : « Parmi le monde des anges, des démons et des dieux, parmi les légions d'ascètes et de prêtres, je ne vois personne, ô brahmane, que je doive saluer avec respect, ou devant lequel je doive me lever, pour l'inviter à s'asseoir » (*Anguttara-nikāya*, VIII, 11).

(6) *Suttanipāta*, III, VI, 31. — Il suffit de rappeler que Ikṣvāku fut considéré fils de Manu, c'est-à-dire du législateur primordial de la race indo-aryenne, et que ces références dans le bouddhisme sont significatives. En effet, une identique origine royale et solaire est attribuée à la doctrine exposée dans la *Bhagavad-gītā* (IV, 1-2), doctrine qui, révélée à un kshatriya après une période d'oubli — donc révélée à un représentant de la noblesse militaire — nous montre comment la voie du détachement peut également engendrer une forme inconditionnée et invincible d'héroïsme. Cfr. notre *Rivolta contro il mondo moderno*, op. cit., I, 18.

(7) *Samyutta-nikāya*, XXII, 95.

(8) *Suttanipāta*, III, 1.

(9) *Mahāvagga*, VII, 7.

de la beauté et ceinte d'une auréole radieuse » (10). A un souverain qui, sans le connaître, le rencontre, il donne aussitôt l'impression d'être un de ses pairs : « Tu as un corps parfait, tu es resplendissant, bien né, de noble aspect, tu as un teint doré, une dentition blanche, tu es fort. Tous les signes de ta noble naissance se trouvent dans ta forme, tous les signes de l'homme supérieur » (11). Un bandit redoutable, le rencontrant, se demande avec stupéfaction qui est donc « cet ascète qui va tout seul, sans compagnons, comme un conquérant » (12). Mais ce n'est pas seulement dans son corps et dans son maintien qu'apparaissent les caractéristiques d'un « kshatriya », d'un noble guerrier de haut lignage, car la tradition veut encore qu'il présente les « trente-deux attributs » qui, selon une antique doctrine brahmanique, marquent l'« homme supérieur » — mahāpurisa-lakkāṇāni —, celui pour lequel « existent seulement deux possibilités, sans une troisième » : ou, demeurant dans le monde, devenir un cakravartin, c'est-à-dire un roi des rois, un « souverain universel », le prototype aryen du « Seigneur du monde » ; ou bien, renonçant au monde, devenir un parfait éveillé, le Sambuddha, « celui qui a soulevé le voile » (13). La légende veut qu'une vision fatidique, celle d'une roue tournant à vitesse folle, ait préannoncé au Prince Siddharta un destin d'empire, qu'il repoussa toutefois au nom de l'autre voie : celle qui conduit vers la pure transcendance (14). Il est éga-

(10) *Jātaka*, 1.

(11) *Mahāvagga*, VII, 1-2; 5-6.

(12) *Majjhima-nikāya*, LXXXVI (II, 384).

(13) *Mahāvagga*, VIII, 7; *Pārāyanavagga*, I, 25-28; *Majjhima-nikāya*, CXI (II, 426 sq.); *Dīgha-nikāya*, III, 5, 11, 12, etc.; *Mahāvagga*, I, 16, 19. — Détail racial qui n'est pas sans intérêt : parmi les signes en question, se trouve comprise la couleur bleu sombre des yeux.

(14) *Jātaka*, Intr. (W. 64).

lement significatif que, selon la tradition, le rite funéraire à l'occasion de sa mort, et conformément à sa volonté, n'ait pas été celui d'un ascète, mais celui d'un souverain impérial, d'un cakravartin (15). Malgré l'attitude du bouddhisme en face du problème des castes, il fut généralement admis que les bodhisattvas — ceux qui pourront un jour, devenir des Eveillés — ne soient jamais d'extraction paysanne ou servile, mais ou bien guerrière, ou bien brahmane, c'est-à-dire issus des deux castes les plus pures et les plus élevées de la hiérarchie aryenne : on veut même que, par suite des temps, ceux-ci provenaient essentiellement de la caste guerrière, des kshatriyas (16).

Or c'est un fait que cette noblesse aryenne et cet esprit guerrier se reflètent dans la doctrine même de l'éveil. L'assimilation de l'ascèse bouddhiste à la guerre, et celle des qualités de l'ascète aux vertus du guerrier et du héros, sont très fréquentes dans les textes canoniques : « ascète luttant avec un torse de combattant », « marche en avant, avec le pas du combattant », « conditions favorables pour la bataille », qualités d'« un bon guerrier, utile pour le roi, fort digne du roi, attribut même du roi », etc. (17) — jusqu'à des maximes comme celle-ci : « Mourir en combat est pourtant meilleur que vivre à la façon des vaincus » (18). Quant à la « noblesse », elle est ici liée à l'aspiration vers une liberté surnaturellement renforcée. « Comme un taureau, j'ai rompu tous les liens » — dit le prince Siddharta lui-même (19). « Déchargé du poids, j'ai détruit

(15) *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, II, 25; 62-66.

(16) *Jātaka*, Intr. (W. 40-41).

(17) Cfr. *Majjhima-nikāya*, I, III (II, 27, 23, 25); XXVI (I, 50); *Anguttara-nikāya*, IV, 181, 196; V, 90, 73 sq.

(18) *Mahāvagga*, II, 15.

(19) *Suttanipāta*, I, II, 12.

les entraves de l'existence » (20) — tel est le thème que l'on trouve continuellement dans les textes, avec allusion à celui qui en suit la voie. Les Achevés sont désignés comme des « sommets d'accès difficile, semblables à des lions solitaires ». L'Eveillé, comme « un saint superbe, a gravi les plus hautes cimes des monts, s'est enfoncé dans les forêts les plus lointaines, est descendu dans les profonds abîmes » (21). Il peut dire : « Je ne sers personne, je n'ai pas besoin de servir quelqu'un » (22), idée qui n'est pas sans remettre en mémoire cette « race autonome et immatérielle », « sans roi » — ἀβασίλευτος — parce qu'elle-même est royale dont on a également parlé en Occident (23). C'est un « ascète, il est pur, il connaît, il est libre, il est souverain » (24).

Tels sont quelques-uns des attributs que nous verrons reparaitre dans les textes les plus anciens, soit à propos du Bouddha, soit à propos de ceux qui marchent le long de la même voie. La part que prend, en de tels attributs, l'exagération naturelle de toute apologétique, ne saurait préjuger à nos yeux l'importance qu'ils ont : à tout le moins, en tant que symboles et symptômes pour l'idée générale que l'on a toujours eue, soit de la voie et de l'idéal indiqués par le prince Siddhartha, soit de sa race spirituelle. Le Bouddha est éminemment le type de l'ascète royal, et sa contre-partie naturelle, en dignité, est celui qui, à la manière d'un César, a pu dire que sa lignée comprenait la majesté des rois, aussi bien que le caractère sacré des dieux, au pouvoir de qui se trouvent également

(20) *Majjhima-nikāyo*, XCII (II, 441); *Mahāvagga*, VII, 7.

(21) *Majjhima-nikāyo*, I (I, 490).

(22) *Uragavagga*, II, 8.

(23) ZOSIME, texte dans BERTHELOT, *Collection des Alchimistes Grecs*, Paris [1887], II, p. 213.

(24) *Majjhima-nikāyo*, XXXIX (I, 409).

ceux qui sont dominateurs d'hommes (25). On vient de voir que c'est précisément un tel sens que possède, du reste, l'ancienne tradition concernant l'identité essentielle de la nature de celui qui ne peut être que figure impériale ou parfait Eveillé. Nous nous trouvons ici tout près des cimes du monde spirituel arien.

En ce qui regarde l'aryanité de l'enseignement bouddhique originaire, une de ses caractéristiques principales est l'absence des manies de prosélytisme, lesquelles sont — presque sans exception — en raison directe du caractère plébéen, anti-aristocratique, d'une croyance. Un esprit arien a trop de respect pour une autre personne et possède un trop grand sens de sa propre dignité, pour chercher à imposer ses propres idées à autrui, même lorsqu'il sait qu'elles sont justes. Et tout ceci n'est point sans rapports avec le fait que, dans le cycle originaire de la civilisation arienne — tant d'Orient que d'Occident — nous ne voyons même pas de figures divines, se préoccupant un peu trop des hommes et courant presque derrière eux pour les « sauver ». Les soi-disant religions de salut — les *Erlösungsreligionen*, comme l'on dit en allemand — apparaissent, en Orient et en Occident, au cours d'un second temps, en concomitance avec un relâchement de la tension spirituelle précédente et avec une chute de la conscience olympique, sans omettre certains influx d'éléments ethnico-sociaux inférieurs, qui ne sont pas les derniers responsables de cette déchéance. Que les divinités puissent bien peu pour les hommes, que ce soit l'homme qui est fondamentalement l'ouvrier de son propre destin, et même des

(25) SUÉTONE, *Cæs.*, VI. L'équivalence des deux types est indiquée, par exemple, par l'*Anguttara-nikāyo* (II, 44), où il est dit que deux êtres apparaissent dans le monde pour le salut d'un grand nombre d'hommes, et pour le bien des dieux et des hommes : le parfait Eveillé et le « cakravartin » ou « seigneur universel ».

développements de ce destin dans l'outre-monde — cette vue caractéristique du bouddhisme originaire en met parfaitement la diversité en pleine lumière, par rapport à certaines formes tardives — essentiellement mahâyâni-ques — chez lesquelles trouva la possibilité de s'infiltrer le motif de forces d'en-haut, s'agitant autour des hommes pour les conduire tous au salut final.

En fait de méthode et d'enseignement, dans les textes originaux nous voyons donc que le Bouddha expose la vérité tout comme il l'a découverte, sans vouloir s'imposer à quiconque et sans mettre en œuvre des moyens extrinsèques, afin de persuader ou de « convertir ». « Qui a des yeux, verra les choses » — telle est la formule qui revient toujours dans les textes. Il est encore écrit (26) : « Que vienne chez moi un homme intelligent : moi, je l'instruis, je lui expose la doctrine. En suivant l'enseignement, après peu de temps, il reconnaîtra et il verra par lui-même que c'est ainsi que l'on se libère complètement des liens, c'est-à-dire des entraves de l'ignorance ». Vient ensuite la parabole du petit enfant qui se libère graduellement des empêchements, comparaison qui correspond à celle de la « maïeutique » platonique, de l'art d'aider les naissances. Et encore : « Moi, je ne vous forcerai point, comme fait le potier avec l'argile crue. Moi, je vous corrigerai peu à peu. Je vous presserai peu à peu. Qui est sain, celui-là résistera » (27). Du reste, la première intention du prince Siddharta, une fois atteint la la connaissance de la vérité, était de ne la communiquer à personne, non par mauvais esprit, mais pour en avoir mesuré la profondeur et pour avoir prévu l'incompréhension du grand nombre. Ayant ensuite reconnu qu'il existe,

(26) *Majjhima-nikâya*, LXXX (II, 307).

(27) *Ibid.*, CXXII (III, 193).

tout de même, de plus nobles natures et des esprits moins enténébrés, il se mit à exposer sa doctrine par pure compassion, mais en conservant toujours les distances nécessaires, le détachement et le respect. Il ne lui importe pas que ses disciples soient plus ou moins nombreux; qu'ils suivent plus ou moins bien ses préceptes ascétiques, « il demeure toujours le même » (28). Voici son style : « *Connaitre la persuasion et connaitre la dissuasion ; en connaissant la persuasion et en connaissant la dissuasion, ne pas persuader et ne pas dissuader : exposer seulement la réalité* » (29). On lit aussi : « Il est admirable et il est extraordinaire de considérer que personne n'exalte sa propre doctrine et que personne ne méprise celle d'autrui dans un Ordre, où il se trouve pourtant un si grand nombre de guides pour en faire montre » (30).

Un tel style est également aryen. Certes, la puissance spirituelle, vivant dans le Bouddha, ne put s'empêcher parfois d'agir d'une façon presque automatique, en s'affirmant directement et en s'imposant d'elle-même. C'est pourquoi, par exemple, on compare à la « première empreinte de l'éléphant » le fait de certains doctes personnages, experts en dialectique, qui espéraient prendre en faute le Bouddha et le réduire au silence avec leurs arguments, mais qui, dès sa venue parmi eux, ne demandaient plus autre chose que de pouvoir ouïr sa doctrine (31). On cite encore le cas de celui qui, écoutant le Bouddha affronter une discussion, ne peut comparer une telle parole qu'à l'action d'« un éléphant furieux ou d'un feu flamboyant » (32). Ou bien encore le cas de ses anciens compagnons

(28) *Ibid.*, XLIX (I, 481) ; CXXXVII (III, 321).

(29) *Ibid.*, CXXXIX (III, 331).

(30) *Ibid.*, LVI (II, 257).

(31) *Ibid.*, XXVII (I, 262).

(32) *Ibid.*, XXXV (I, 349).

qui, le croyant sorti de la voie de l'ascétisme, se proposaient de ne plus le recevoir et qui, presque aussitôt, se portent à sa rencontre ; ou celui du féroce bandit Angulimāyo qui est contraint de rendre hommage à la figure majestueuse du Bouddha. Toutefois, il est certain que le Bouddha, en sa supériorité, s'est toujours abstenu d'employer les moyens de persuasion indirects et que, dans tous les cas, il n'a jamais fait usage de ceux qui font appel à la partie irrationnelle, sentimentale ou émotive de l'être humain. Et ici encore la règle est fort claire : « Vous ne devez pas, ô mes disciples, montrer aux laïcs le miracle des pouvoirs hypernormaux. Qui fera ainsi se rendra coupable d'une mauvaise action » (33). La personnalité doit être mise de côté : « En vérité, les nobles fils exposent leurs connaissances supérieures d'une manière égale, se contentant de présenter la vérité, sans jamais mettre en jeu leur propre personne » (34). A quelqu'un qui, depuis longtemps, avait grand désir de le voir, le Bouddha parle ainsi : « Qu'est-ce donc ? Qui voit la loi, me voit ; et qui me voit, voit la loi. En vérité, en voyant la loi, on me voit ; et qui me voit, voit la loi » (35). Eveillé lui-même, le Bouddha veut uniquement favoriser un éveil en celui qui en est capable : en premier lieu, éveil d'une dignité et d'une vocation ; en second lieu, éveil d'une intuition intellectuelle. Qui est capable d'intuition — est-il dit — ne peut pas ne pas approuver (36). Le miracle noble, « conforme à la nature aryenne » — *ariya-iddhi* — opposé à celui qui se base sur une phénoménologie extra-normale et qui est jugé non-aryen — *anariyā-*

(33) *Vinaya*, III, 81.

(34) *Anguttara-nikāya*, VI, 49.

(35) *Samgutta-nikāya*, XXII, 87.

(36) *Majjhima-nikāya*, XCV (II, 482).

iddhi — se rapporte précisément au premier point ; c'est le « miracle de l'enseignement » qui éveille la faculté de discerner, qui fournit une nouvelle et juste mesure de toutes les valeurs (37), mesure pour laquelle la formule canonique la plus typique est celle-ci : « C'est ainsi — il comprend. Il y a ce qui est noble, et il y a ce qui est vulgaire, et il existe une liberté plus élevée que cette perception des sens » (38). Quant au second point, voici un passage caractéristique : « Son cœur [celui du disciple] se sent tout à coup envahi d'un enthousiasme sacré et tout son esprit s'épanouit, pur, clair et resplendissant comme le disque lumineux de la lune : et la vérité tout entière lui apparaît » (39). Telle est la base de l'unique « foi », de l'unique « droite confiance », dont il est tenu compte dans l'Ordre des « ariyas » : « confiance motivée, enracinée dans la vision, solide », et telle que « nul pénitent ou prêtre, nul dieu ou démon, nul ange ou quelque autre dans l'univers, puissent la détruire » (40).

Il vaut peut-être la peine de considérer brièvement un dernier point. Le fait que le Bouddha, en général, dans les textes pâli n'apparaît point comme un être surnaturel descendu sur la terre pour y divulguer une « révélation », mais comme celui qui expose une vérité vue par lui-même, et qui indique une voie qu'il s'est lui-même ouverte, pareil à celui qui, parvenu sur l'autre rive, aide les autres à y arriver (41), après avoir accompli une telle traversée avec ses propres forces, sans que nul maître ait dû l'illuminer (42) — ce fait ne doit pas conduire à humaniser outre me-

(37) *Digha-nikāyo*, XI, 3-8.

(38) *Majjhima-nikāyo*, VII, I, 57).

(39) *Mahāparinirvāṇa*, 52-56.

(40) *Majjhima-nikāyo*, XLVII (I, 464).

(41) *Suttanipāta*, III, VI, 36.

(42) *Majjhima-nikāyo*, XXVI (I, 253).

sure la figure du Bouddha. Même en faisant abstraction de la théorie des bodhisattvas, qui se ressent trop fréquemment d'un certain élément fabuleux et qui n'a trouvé sa définition qu'à une époque postérieure, dans les textes originaires la conception du *kolankola* nous permet toujours de concevoir, dans le Bouddha, la réapparition d'un principe lumineux, qui s'alluma déjà au cours des générations précédentes : ce qui s'accorderait parfaitement aussi avec ce que nous dirons bientôt sur la signification historique de la doctrine bouddhiste de l'éveil. Dans tous les cas, quels que soient les antécédents, il est bien difficile de tracer une limite entre ce qui est humain et ce qui ne l'est plus, lorsqu'il s'agit d'un être, qui a réalisé en lui l'élément libre de mort — *amata* — et qui se présente comme l'incarnation vivante d'une loi relevant de ce qui est absolument transcendant et qui ne peut être « inclus » par rien — *apariyā-pannam*. Ici encore, on peut en faire une question de différence de nature. Il dépend de la distance que les divers êtres éprouvent entre eux et la réalité métaphysique, pour qu'une force soit ressentie comme une « grâce » ; pour qu'une connaissance se présente avec un caractère de « révélation », au sens prédominant que lui a donné l'Occident, à partir du prophétisme hébraïque ; pour que l'annonciateur d'une loi prenne des traits « divins », au lieu d'être simplement celui qui a détruit l'ignorance et qui s'est « éveillé ». Cette différence ne dit absolument rien, en soi, quant à la dignité et au niveau spirituel d'un enseignement, pas plus qu'elle ne renseigne sur la personne même de son annonciateur. Il est seulement certain que le premier cas — celui des « révélations » et des Dieux-hommes — ne peut pas faire autrement que donner une impression d'étrangeté à un esprit aryen, à un « noble

filis » — kula-putta — particulièrement en des époques où l'humanité n'avait pas encore complètement obscurci, en elle, le souvenir des origines. Ceci nous conduit donc à parler maintenant du sens et de la fonction que la doctrine du prince Siddharta a eus dans l'ensemble de l'ancien monde hindou.

LIEU HISTORIQUE DE LA DOCTRINE DE L'ÉVEIL

Commençons par une précision méthodologique : le point de vue « traditionnel » ne considère pas les grandes traditions historiques ni comme quelque chose d'« original », ni comme quelque chose d'arbitraire. Dans toute tradition, digne de ce nom, se trouvent toujours, sous l'une ou l'autre forme, certains éléments d'un « savoir » qui est objectif, parce qu'il a ses racines dans une réalité super-individuelle. En plus de ceci, toute tradition contient une formulation particulière et spécifique, qui, elle non plus, ne saurait être considérée comme arbitraire. Cet élément particulier, dans une certaine mesure, se trouve en relation avec un climat donné, historique et spirituel, au sein duquel se trouve la raison d'une formulation, d'une adaptation ou d'une limitation donnée — et pas une autre — de l'unique connaissance. Les choses ne se passent donc pas comme s'il était venu à l'esprit de telle ou telle personnalité d'énoncer, à un moment donné, par exemple, les théories de l'âtma, ou celles du nirvâna, ou celles de l'Islam, et ainsi de suite, comme autant de points de vue isolés, et cela par hasard ou à la suite des circonstances

extrinsèques. Au contraire, même sans en avoir l'air, toute grande tradition et toute grande doctrine obéissent à une profonde logique que saura toujours déceler une adéquate métaphysique de l'histoire. Tel est donc le critère que nous suivrons à l'égard même du bouddhisme : c'est pourquoi nous regardons comme fondamentalement erronées les critiques voulant à n'importe quel prix revendiquer une « originalité » pour le bouddhisme ou pour quelque autre grande tradition, critiques qui prétendent qu' « autrement » n'existerait pas de distinction. La distinction existe, tout comme existe la concordance, mais déterminées l'une et l'autre — redisons-le — par des raisons objectives, même si elles n'ont pas toujours été clairement entrevues par les représentants du courant historique dont il s'agit.

Ceci dit, pour saisir le sens spécifique de la doctrine bouddhiste, il convient de considérer l'ensemble des traditions prébouddhistes et de distinguer en elles deux phases fondamentales : la phase védique et la phase brâhmano-upanishadique.

En ce qui concerne les Védas, qui constituent la base fondamentale de toute la tradition en question, il serait inexact de parler d'une « religion » ou d'une « philosophie ». Déjà le terme Véda — de la racine « vid », équivalant à la racine hellénique *ᾰ* (dont vient, par exemple, *εἶδω*) et signifiant « je vois », « j'ai vu » — fait allusion à une doctrine basée, non pas sur la foi ou sur la « révélation », mais sur la connaissance au plus haut sens du terme, justement assimilée, par analogie, au fait de voir. Les Védas furent « vus » : ils furent vus par les *rshi*, par les « voyants » des premiers âges. Pendant toute la tradition, le contenu des Védas ne fut jamais considéré comme une « foi », mais bien comme une « science sacrée ».

C'est d'ailleurs une vraie plaisanterie que de considérer dans les Védas, comme le font plus d'un orientaliste, l'ex-

pression d'une « religion purement naturaliste ». Certes, il est toujours possible d'y trouver des scories, tout comme ailleurs, résidus qui proviennent d'infiltrations exogènes, particulièrement sensibles dans l'Atharva-Veda, par exemple. Mais ce que reflète la partie essentielle et la plus antique des Védas, c'est un stade cosmique de l'esprit indo-aryen. Il ne s'agit point de théories ou de théologies, mais d'hymnes, dans lesquels se reflète et grandit une conscience encore attachée au monde et à la réalité métaphysique, en sorte que les divers « dieux » des Védas, plus que des images religieuses, sont des projections de l'expérience de significations et de forces directement perçues, soit dans l'homme, soit dans la nature, soit au-delà de la nature, dans une impétuosité cosmique, héroïque et « sacrificielle », dans un ensemble libéré et, pour ainsi dire, « triomphal » (1). Bien que leur rédaction soit beaucoup plus tardive, on peut reconduire à la même phase les motifs fondamentaux qui se trouvent contenus en certaines épopées, comme le *Mahābhārata*. Hommes, héros et figures divines se trouvent ici côte à côte, en sorte que l'on pourrait fort bien parler — comme l'a fait Kerényi, étudiant la phase olympico-homérique de la tradition aryano-hellénique — de la « condition de voir les dieux et de la condition d'être vu par eux », de la « condition de se trouver avec eux dans l'état originel de l'existence » (2). Par ailleurs, l'élément olympique se reflète dans un groupe typique de divinités védiques. En Dyaus (de div : resplendir, racine qui se retrouve aussi dans Zeus et en Deus), seigneur de la lumière ouranique, principe de la splendeur, de la force et de la sagesse ; en Varuna, lui aussi

(1) En une certaine mesure, on pourrait se reporter à ce que K. KERÉNYI a écrit sur le « climat des fêtes » (cfr. *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Bologne, 1940, chap. II).

(2) Cfr. KERÉNYI, *op. cit.*, IV et V.

symbole d'une force céleste et royale, liée à l'idée du « rta », c'est-à-dire du Cosmos, d'un ordre cosmique, d'une loi naturelle et surnaturelle ; alors que, dans Mithra, vient s'ajouter l'idée d'un dieu des vertus spécifiquement aryennes, telles que la vérité et la fidélité. Nous avons encore Sûrya, le soleil flamboyant, pour qui — tout comme pour le *zōō* olympique — il n'y a rien qui puisse se cacher, celui qui détruit toutes les infirmités et qui est comme Savitar, une force de lumière exaltée dans le premier rite journalier de toutes les castes aryennes, en tant que principe d'éveil et d'animation intellectuelle. Nous avons encore Ushas, l'Aurore, celle qui, éternellement jeune, ouvre les voies au soleil, apporte la vie et qui est une « annonce d'immortalité ». Dans Indra, s'incarne ensuite l'impétuosité héroïque et métaphysique des premiers conquérants hyperboréens : Indra est « celui sans lequel les peuples ne peuvent pas vaincre », il est le « fils de la force », le dieu-foudre de la guerre, de la valeur, de la victoire, l'exterminateur des ennemis des Aryens, — celui des noirs Dasyus et, en eux, de toutes les forces tortueuses et titaniques, qui « voudraient escalader le ciel » : mais il apparaît, en même temps, comme celui qui consolide, comme celui qui « a rendu stable le monde ». Et le même esprit se reflète, par gradations, en des divinités védiques mineures, jusques à celles qui sont liées aux formes les plus conditionnées de l'existence.

Ce qui, dans les Védas, sert à raviver cette expérience cosmique, est essentiellement l'action sacrificielle. Le rite sacrificiel prolonge l'humain dans le non-humain, anime et confirme les rencontres entre deux mondes, en sorte que le sacrificateur, figure austère et majestueuse comme le *flamen dialis* romain, prend les traits d'un dieu sur terre — bhû-deva, bhû-sura. En ce qui concerne l'outre-tombe, dans les Védas, est essentiellement considérée la solution

qui fut également propre au plus ancien esprit aryano-hellénique : des images de ténèbres ou d'enfers sont presque totalement absentes dans les plus anciens passages des Védas. La crise de la mort est à peine considérée comme telle : dans l'Aharva-Véda, elle est même conçue comme l'effet d'une force ennemie et démoniaque, qui peut être conjurée par des rites opportuns. Les morts passent dans une existence de splendeur, qui est un « retour », où ils se conjoignent nouvellement avec leur forme : « Ayant déposé tout défaut, retourne chez toi : unis-toi, plein de splendeur, avec la [ta] forme » (3). Et encore : « Buvant le soma [symbole d'un enthousiasme sacré], nous devînmes immortels, nous atteignîmes la lumière » (4). Le rite védique symbolique, consistant à « effacer la trace des pas », afin que le mort ne fasse plus retour parmi les vivants, montre combien, en cette période, l'idée d'une réincarnation était absente, car une telle possibilité était considérée comme inexistante en face de la haute tension héroïque, sacrificielle et métaphysique, propre à un tel stade. Yama, le roi des trépassés, dans les Védas ne possède nullement la signification postérieure de dieu de la Mort et des Enfers : il conserve plutôt les traits de son parèdre irano-aryen, Yima, le roi solaire de l'ère primordiale. Fils du « Soleil », Yama est le premier des mortels et celui « qui, le premier, a trouvé la voie [de l'au-delà] » (5) : en sorte que, dans son ensemble, l'outrement védique est, dans une large mesure, lié à une sorte de réintégration de l'état primordial.

Vers le ^x siècle avant J.-C., survinrent de nouveaux développements, qui trouvèrent une expression en d'autres

(3) *Rg-Veda*, X, xiv, 2.

(4) *Ibid.*, VIII, xlviii, 3.

(5) *Ibid.*, X, xiv, 2.

textes : d'une part, dans les Brâhmanas, et dans les Upânishads, d'autre part. Les uns et les autres se rapportent à la tradition des Védas : mais on peut déjà noter un sensible déplacement de perspectives. On marche lentement, soit vers la « philosophie », soit vers la « théologie ».

Les spéculations des textes Brâhmanas se basèrent essentiellement sur la partie des Védas qui se réfère au rite et à l'action sacrificielle. Dans toutes les civilisations traditionnelles, le rite fut conçu, non pas comme une simple cérémonie ou comme une action, à la fois sentimentale et formaliste, de louanges et de propitiation à l'égard d'un Dieu, mais bien comme une opération aux effets réels, comme une œuvre de puissance qui peut, ou raviver les contacts avec le monde transcendant, ou s'imposer aux forces supersensibles et, à travers la médiation de ces forces, déterminer d'éventuels effets, même sur les forces naturelles. Comme tel, le rite présuppose, soit la connaissance de certaines lois secrètes, soit surtout la possession d'une force non-humaine. Le terme *brahman* (au neutre, à ne pas confondre avec Brahman au masculin, qui désignera au contraire la divinité conçue du point de vue théiste) signifiait originellement cette énergie — force magique, fluide et force de vie — sur laquelle s'appuie le rite.

Dans les textes brâhmanas, cet aspect rituel de la tradition védique s'hypertrophie et se formalise. Le rite devient le centre de toutes choses et l'objet d'une science minutieuse, qui devait peu à peu démontrer sa vacuité de tout contenu vivant. Oldenberg, étudiant la période où vécut le prince Siddharta, parle ici d'« une sotte science qui sait tout, qui explique tout et qui pontifie, avec satisfaction, au milieu de ses extravagantes créations » (6).

(6) OLDENBERG, *Buddha, op. cit.*, p. 21.

Le jugement est certes excessif, mais il contient une part de vérité. Au temps du Bouddha, il est possible de parler d'une caste de *theologi philosophantes*, qui, administrateurs des vestiges de l'ancienne tradition, cherchaient tous les moyens possibles pour consolider un prestige, auquel ne correspondaient point toujours, ni leur qualification humaine, ni leur race — sinon la race physique, si bien défendue par le système des castes, à tout le moins la race spirituelle. Nous avons dit « théologiens », vu que, dans ces milieux, le concept du brahman se généralisa peu à peu et, pour ainsi dire, se substantialisa de telle manière que, pour finir, le brahman ne servit plus à exprimer cette force mystérieuse qui, au fond, n'avait de sens que dans le cadre de l'expérience magique et rituelle, mais à définir l'âme du monde, la force-substance suprême de l'univers, le substratum, indéterminé en soi, de tout être et de tout phénomène. Le brahman devint donc un concept presque théologique.

Quant aux Upanishads, c'est en elles que prend essentiellement forme la doctrine de l'*âtma*, doctrine qui reflète encore, dans une large mesure, le sentiment cosmique et solaire originel de la première conscience aryenne, étant donné qu'elle met en lumière la réalité du Moi comme principe super-individuel, immuable et immortel de la personnalité en face de la multiple variété des phénomènes et des forces de la nature. L'*âtma* se définit avec le « *neti neti* » (« ce n'est pas cela, ce n'est pas cela »), c'est-à-dire avec l'idée qu'il n'est rien de ce qui appartient à la nature et, plus généralement, au monde conditionné.

Une convergence entre le courant spéculatif des Brahmanas et celui des Upanishads devait, peu à peu, se produire aux Indes, convergence qui se conclura avec l'identification du brahman et de l'*âtma* : le Moi, en son aspect

super-individuel, et la force-substance du Cosmos deviennent une seule et même chose. Nous arrivons ici à un grand tournant de l'histoire spirituelle de la civilisation indo-aryenne. La doctrine de l'identité de l'âtmâ avec le brahman constitue, en effet, un apex métaphysique, mais, en même temps, un point qui laissait déjà ouverte la possibilité pour un processus de détente et de décentralisation spirituelle. C'est justement ce qui devait, peu à peu, arriver au fur et à mesure que des ombres se mirent à descendre sur la luminosité de l'expérience originaire — héroïque et cosmique — de l'homme védique, et que des influences exogènes gagnèrent du terrain.

A l'origine, la doctrine des Upanishads fut considérée comme « secrète », comme une connaissance à ne transmettre qu'à un petit nombre : le terme même « Upanishad » renvoie à une telle idée. Mais, dans la réalité, le moment philosophique et spéculatif devait, ici encore, ne pas tarder à prévaloir. De là, les continuelles oscillations que l'on notera dans les plus antiques Upanishads — déjà dans la *Chândogya* et la *Brhadâranyaka-Upanishad* — en ce qui concerne le plan de conscience, susceptible de servir de point de repère pour la doctrine. L'âtmâ est-il un objet d'expérience immédiate, ou ne l'est-il pas ? Il est à la fois l'un et l'autre. Son identité substantielle avec le Moi de l'individu est proclamée, mais nous voyons souvent, en même temps, non seulement l'unité de chaque être avec l'âtmâ-brahman renvoyée à l'outre-tombe, mais encore soumise à un certain nombre de conditions, afin qu'il en soit bien ainsi. C'est ainsi que l'on envisage le cas où le Moi — ou, plus exactement, les éléments de la personne — ne sort pas du cycle d'existences finies et mortelles. Somme toute, dans les antiques Upanishads, on ne parvient jamais à une solution précise du problème des rapports effectifs, existant entre le Moi particulier, dont

chacun peut parler, et l'âtmâ-brahman. Ceci, selon nous, n'est pas un hasard : il s'agit d'une circonstance correspondant à un état déjà incertain de conscience, au fait que, pour la conscience de ce temps, l'âtmâ était en train de devenir un simple concept spéculatif, une notion hypothétique et presque théologique. Le Moi pouvait être effectivement l'âtmâ pour les seuls adeptes de la « doctrine secrète » : parce que le niveau spirituel originaire commençait à baisser.

En plus de tout, se fit jour, dans la pratique, un certain danger de confusions panthéistes. En théorie, un tel péril n'existait pas, vu que, dans les Upanishads, selon la conception védique, le principe suprême était conçu comme la substance du monde et de tous les êtres, mais aussi comme ce qui les transcende « aux trois quarts », en subsistant à la façon de « l'immortel dans les cieux » (7). Toutefois, dans les Upanishads, se trouve mise également en lumière l'identité de l'âtmâ-brahman avec toutes sortes d'éléments du monde naturaliste, en sorte que les possibilités pratiques d'une déviation panthéiste, favorisées par l'assimilation de l'âtmâ avec le brahman, furent réelles. On doit encore tenir compte, ici, du processus de graduelle involution de l'homme, processus dont on trouve des témoignages dans les enseignements de toutes les traditions, y compris la tradition indo-aryenne, où la théorie des quatre « yugas » correspond exactement à la théorie classique concernant les quatre âges et la descente de l'humanité jusqu'au dernier de ces âges : celui du fer, correspondant à « l'âge obscur » — kali-yuga — des Indo-aryens. Par ailleurs, si, en relation avec ce processus général, la conscience cosmique et ouranique des origines védiques

(7) *Rg-Veda*, X, xc, 3; *Chandogya-upanishad*, III, xii, 6.

avait déjà subi un certain obscurcissement en cette période de spéculations, il est évident que le fait de formuler la théorie de l'identité de l'âtmâ avec le brahman devait représenter pour beaucoup un dangereux stimulant à l'évasion, à une confuse identification du Moi avec la spiritualité du Tout, alors qu'une réaction particulièrement énergique, en direction d'une concentration, d'un détachement, d'un éveil, aurait été plus que nécessaire.

Dans l'ensemble, les germes de décadence, déjà visibles dans la période post-védique, pour devenir encore plus précis à l'époque du Bouddha (vr^e siècle avant J.-C.), sont les suivants : Avant tout, un ritualisme stéréotypé. En second lieu, le démon de la spéculation : à cause duquel ce qui devait être une « doctrine secrète » — upanishad et rahasya — est partiellement contaminé par la philosophie, engendrant ainsi une tumultueuse multiplicité de théories divergentes, de sectes et d'écoles, dont on rencontre souvent un tableau suggestif dans les textes bouddhistes (8). En troisième lieu, la transformation « religieuse » de maintes divinités, qui — nous l'avons dit plus haut — exprimaient simplement, pendant la période védique, les divers états d'une conscience cosmiquement transfigurée, et qui deviennent maintenant l'objet de cultes populaires (9). Nous avons déjà parlé du danger panthéiste. Il convient de considérer, en plus, les effets d'influences exogènes — non aryennes — auxquelles nous croyons que l'on puisse attri-

(8) Cfr. *Digha-nik.*, I, 1, 29 suiv.; *Attakavagga*, XII, XIII.

(9) C'est essentiellement à ces dieux que l'on doit penser, lorsque nous les voyons, dans les textes bouddhistes, occuper des rôles fort modestes et subalternes, au point de se transformer parfois en des sortes de disciples qui reçoivent du Bouddha la révélation de la doctrine. Il s'agit là de la dégradation des dieux antiques : et la doctrine révélée de l'« Eveillé » correspond, au fond, à leur véritable signification qui n'était plus connue.

buer une part assez importante dans la formation et dans la diffusion de la *théorie de la réincarnation*.

Au cours de la première période védique, ainsi que nous l'avons dit, on ne rencontre nulle trace de cette théorie : cela, parce qu'elle est effectivement incompatible avec la vision olympique et héroïque du monde, parce qu'elle est la « vérité » propre à un type différent, telluriquement et matriarcalement fondé, de civilisation. En effet, la réincarnation est uniquement concevable pour celui qui se sent un « fils de la terre » et qui ne connaît pas une réalité transcendant l'ordre naturaliste, lié à ces divinités materno-féminines dont nous retrouvons les traces dans les civilisations hindoues pré-aryennes, dravidiennes et kosaliennes, ainsi que dans le monde méditerranéen pré-aryen. Dans la lignée dont il est né comme une entité éphémère, chaque être en mourant ira se redissoudre, pour réapparaître en de nouvelles naissances terrestres, au cours d'une errance fatale et indéterminée. Telle est l'ultime signification de la réincarnation, croyance qui commence déjà à s'infiltrer durant la période de la spéculation upanishadique, donnant tout d'abord lieu à des formes mixtes qui doivent nous servir comme indices barométriques de ce changement de la conscience aryenne originelle, dont nous avons parlé plus haut. Alors que, dans les Védas, l'outre-tombe ne comporte essentiellement qu'une seule solution, ressemblant fort, comme nous l'avons déjà vu, à celle de la plus antique Hellade — dans les textes brâhmanas, il est déjà fait allusion à la théorie de la double vie : « [Seul] qui connaît et pratique l'action rituelle ressurgit en la vie et obtient une vie immortelle ; les autres, qui ne connaissent pas et ne pratiquent pas l'action rituelle, renaîtront toujours de nouveau, pour être un aliment de la Mort » (10).

(10) *Cāthapātha-brâmana*, X, iv, 3, 10.

Pourtant, dans les Upanishads, tout comme oscille le rapport entre le Moi réel et l'âtmâ, oscille de même la doctrine de l'outre-tombe. On parle donc de la « digue qui, une fois passée, fait en sorte que même la nuit devienne le jour, puisque le monde du brahman est une lumière immuable », digue constituée par l'âtmâ, contre laquelle sont sans puissance la décadence et la mort, la douleur, la bonne œuvre et l'œuvre méchante (11). On parle encore de la « voie des dieux » — deva-yânâ — grâce à laquelle on atteint l'inconditionné pour « ne plus revenir », lorsqu'on la parcourt après la mort. Mais on considère, en même temps, une autre voie — le pitṛ-yâna — le long de laquelle « on revient » ; après la mort, l'être individuel est alors « sacrifié » à diverses divinités, dont il devient l'« aliment », pour réapparaître enfin sur la terre (12). Dans les textes les plus anciens, on ne conçoit pas une possibilité de libération pour celui qui passe par cette seconde voie : au contraire, on y parle déjà de la « loi causale », du karma, qui déterminerait l'existence ultérieure sur la base de tout ce qui fut fait dans la vie précédente. C'est ainsi que s'annonce ce que nous appellerons la *conscience samsârique*, qui constituera la clef de voûte de la vision bouddhiste de la vie : le savoir secret, confié en cachette au roi Artavhâga par le sage Yājñavalkya, est que, au moment de la mort, les divers éléments de l'homme se dissolvent dans les éléments cosmiques correspondants, y compris l'âtmâ qui rentre dans l'« éther » : il ne reste plus alors que le karma — c'est-à-dire l'action, la force impersonnelle, déjà liée à la vie d'un être donné, qui ira déterminer un nouvel être (13).

(11) *Chândogya-upanishad*, VIII, iv, 1-2.

(12) *Chândogya-upanishad*, III-x; *Bṛhadâraṇyaka-upanishad*, VI, II, 9-16.

(13) *Bṛhadâraṇyaka-upanishad*, III, II, 13.

En tout ceci, il sied donc de considérer, bien plus que l'effet d'un nouveau courant de la spéculation métaphysique, le signe d'une conscience qui s'accoutume déjà à se considérer comme terrestre et, tout au plus, panthéistiquement cosmique, — d'une conscience qui se met déjà au niveau de cette partie de l'être humain, pour laquelle il peut être vraiment question d'une mort et d'une renaissance, ainsi que d'une errance indéfinie à travers des formes variées d'existence conditionnée : nous disons bien « variées », vu que, peu à peu, les horizons s'agrandirent et que l'on en vint à concevoir également la résurrection, selon les actions, dans tel ou tel autre monde des dieux. Quoi qu'il en soit, à l'époque où apparut le bouddhisme, la théorie de la réincarnation et celle de transmigration faisaient désormais partie intégrante des idées acquises par la mentalité prédominante. Parfois, comme déjà dans les Upanishads, des vues distinctes s'unirent confusément, en sorte que, d'un côté, on conçoit un *âtma*, qui, tout en n'étant pas une donnée immédiate de la conscience, est supposé toujours et intangiblement présent en chacun, et, d'autre part, un vagabondage indéterminé de l'homme en diverses existences.

En face des courants spéculatifs, c'est par cette voie que s'affirmèrent graduellement certains courants pratiques et réalistes. En ces courants, il est possible de faire rentrer le *Sâmkhya*, qui oppose au danger panthéistique un dualisme rigide, grâce auquel la réalité du Moi ou *âtma* — ici appelé « *purusha* » — conçu comme principe surnaturel intangible et impassible, est opposée à toutes les formes, à toutes les forces et à tous les phénomènes d'ordre naturel, psychique et matériel. Mais, à ce propos, les courants du Yoga sont plus importants, soit qu'ils se rapportent au *Sâmkhya*, soit qu'ils se rattachent à des tendances ascétiques qui s'étaient déjà définies en opposition avec le brah-

manisme ritualiste et spéculatif, reconnaissant ainsi, plus ou moins, le nouvel état de fait : à savoir que, parlant de « Moi », on ne pouvait plus entendre concrètement l'âtmâ, le principe inconditionné; que l'âtmâ ne se présentait plus comme une expérience directe, en sorte que, les spéculations mises à part, il pouvait seulement valoir comme une fin, comme la limite d'un processus de réintégration, ayant l'action pour base. Comme donnée immédiate réelle, est au contraire ressentie la conscience et l'existence « *samsâriques* », la conscience liée au « courant » — le terme « *samsâra* » (qui apparaît toutefois à une époque relativement tardive) veut justement dire « courant » — au courant du devenir.

Il n'est pas inopportun de faire ici une autre considération. Habituellement, en Occident, la caste brâhmane est considérée comme une caste « sacerdotale ». Ce qui n'est exact que jusqu'à un certain point. Dans les origines védiques, le type du brahmane ou du « sacrificateur » n'était que fort peu semblable à celui du « prêtre », tel que nos contemporains le conçoivent : il était bien plus une figure à la fois virile et sacrée, et, comme on l'a dit, une sorte d'incarnation visible du monde surhumain dans le monde humain — bhû-deva. En outre, dans les origines, nous nous trouvons souvent à un point où la distinction entre le brahman — la caste « sacerdotale » — et le kshatram ou râjam — la caste guerrière ou royale — n'existait pas, conformément à ce qui se voit au stade le plus ancien de toutes les civilisations traditionnelles. Les deux types ne se départageront que dans une période successive, ce qui constitue un aspect ultérieur du processus involutif dont nous avons déjà parlé. Toutefois, nombre d'auteurs estiment que, dans l'Inde aryenne, la doctrine de l'âtmâ fut essentiellement celle de la caste guerrière, alors que la doctrine du brahman, devenu une force cos-

mique indifférenciée, aurait été surtout formulée par la caste sacerdotale. Nous estimons qu'il y a une part de vérité en cette façon de voir les choses. Quoi qu'il en soit, c'est un fait que, dans nombre de textes, nous voyons des rois ou des kshatriyas (membres de la noblesse guerrière) rivaliser en sagesse et, parfois même, instruire des membres de la caste brahmane : en sorte que, selon la tradition, la sagesse primordiale se serait transmise, à partir de Ikṣvāku, par la voie royale (14), représentant, ici encore, cette « dynastie solaire » — sūrya-vamṣa — à laquelle nous avons fait allusion à propos du Bouddha. Il convient de bien reconnaître que dans le monde indo-aryen post-védique, alors que la caste guerrière s'en tenait à un point de vue plus réaliste et plus viril, en donnant une majeure importance à la doctrine de l'âtmā en tant que principe impassible et immortel de la personnalité humaine, la caste brahmane se laissait peu à peu devenir une caste « sacerdotale », se mouvant beaucoup moins dans le domaine de la réalité qu'au milieu de divers ritualismes, d'exégèses stéréotypées et de spéculations. Dans le même temps et par une autre voie, le style de la première période védique se voyait submergé par un pullulement tropical et chaotique de mythes, d'imageries religieuses populaires, et même de cultes et de pratiques plus ou moins dévotes, qui se préoccupaient d'atteindre à telle ou telle « renaissance » divine sur la base de la croyance à la réincarnation et la transmigration, qui s'était désormais infiltrée — ainsi que nous l'avons dit — dans la mentalité hindoue moins illuminée. Il n'est pas sans intérêt de noter que — le Yoga mis à part — le système Sāṃkhya, dont nous avons dit qu'il représenta une indéniable réaction réaliste contre l'« idéalisme » spéculatif, et plus encore ce qui fut appelé

(14) Cfr. *Bhagavad-gītā*, IV, 1-2.

la « doctrine des vainqueurs » — le Jaïnisme (de « jina » : vainqueur), doctrine qui sut mettre énergiquement en relief la nécessité de l'action ascétique, non sans diverses déviations extrémistes, furent, l'un et l'autre, essentiellement soutenus par des éléments de la noblesse guerrière : du kshatram.

Tout ceci est nécessaire pour comprendre le lieu historique du bouddhisme et la raison d'être de ses conceptions les plus caractéristiques.

Du point de vue de l'histoire universelle, le bouddhisme apparaît dans une période où se constata une crise pour toute une série de civilisations traditionnelles, crise qui se résolut parfois de manière positive grâce à des réformes ou à des reprises opportunes, et d'autres fois de façon négative, favorisant alors d'ultérieures phases involutives ou de désagrégation spirituelle. Cette période — que quel-qu'un a appelé le *climaterium* de la civilisation — va approximativement du VIII^e au V^e siècles avant J.-C. C'est au cours de cette période que s'affirment, en Chine, les doctrines de Lao-tze et Kong-tse (Confucius), lesquelles représentent justement une reprise d'éléments d'une tradition plus ancienne : sur le plan métaphysique, pour le premier, et sur le plan éthico-social, pour le second. C'est au cours de cette période que serait apparu, prétend-on, « Zarathoustra », grâce auquel s'opéra un renouvellement analogue dans la tradition iranienne. Le bouddhisme devait avoir une fonction analogue dans les Indes, où cette doctrine marqua une réaction et, en même temps, un redressement. Par contre, ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer en d'autres ouvrages, il semble qu'en Occident les processus de décadence aient largement prévalu. Cette période correspond, en effet, à celle au cours de laquelle dégénère l'antique Hellade aristocratique et sacrée. Elle est encore celle qui voit la reli-

gion d'Isis, en compagnie d'autres formes populaires et suspectes de mystique, prendre le dessus sur la civilisation solaire et royale de l'Égypte. Elle est enfin celle où, avec le prophétisme, se préparent en Israël les plus dangereux ferments de corrosion et de subversion spirituelle, que le monde méditerranéen ait connus. L'unique contre-partie positive, en Occident, semble avoir été Rome, qui prit effectivement naissance en cette période et qui, pour un cycle donné, fut une création de portée universelle, hautement animée par l'esprit héroïque et olympique (15).

Pour en revenir au bouddhisme, disons qu'il ne saurait être conçu — comme le veulent certains qui ne le considèrent que du point de vue brahmane — comme un fait antitraditionnel, semblable sur son plan à ce que l'hérésie luthérienne représentera en face du catholicisme (16); encore moins comme une doctrine « nouvelle » et comme l'effet d'une spéculation isolée, qui parvint à s'imposer. Au contraire, le bouddhisme représentera une adaptation particulière de la tradition originaire, adaptation qui tint compte des conditions du temps durant lequel elle se rendit nécessaire, et, en vue d'elles, se limita à donner une expression différente à des enseignements préexistants : le tout, selon une adhérence particulière avec l'esprit kshatrya, celui de la caste guerrière. Nous avons déjà vu que le

(15) A propos de cette signification de Rome, en tant que « renaissance » d'un héritage aryen primordial, cfr. notre *Rivolta contro il mondo moderno*, op. cit., seconde partie.

(16) Ceci est le point de vue soutenu par R. GUÉNON, *L'homme et son devenir selon le Védānta*, Paris [1925], p. 111 et suiv., auquel il est impossible — « selon la vérité » — d'adhérer. Plus correctes sont les vues de C.A. COOMARASWAMI : *Hinduism and Buddhism*, New York [1941], même si, dans son livre, demeure visible un certain caractère unilatéral, consistant à mettre en relief tout ce qui peut être utilisé du point de vue brahmane dans le bouddhisme, en négligeant la signification fonctionnelle spécifique que ce dernier eut à l'égard de la précédente tradition hindoue.

Bouddha naquit de la plus antique noblesse aryenne. Indiquons maintenant qu'il existe un texte démontrant à quel point le lignage du Bouddha nourrissait d'aversion pour la caste brahmane. On lit, en effet : « Les Çâkyas n'estiment pas les prêtres, ne respectent pas les prêtres, ne tiennent aucun compte des prêtres » (17). Une tendance toute pareille existe chez le prince Siddharta, mais en vue d'une restauration et d'une réaffirmation de la pure volonté de l'inconditionné, à laquelle, en des temps plus récents, la lignée « royale » avait été souvent plus fidèle que celle d'une caste sacerdotale déjà déchue.

Il existe d'ailleurs plus d'un indice pour démontrer que la doctrine bouddhiste ne visa nullement à l'originalité, mais revendiqua un caractère universel, une traditionalité de sens supérieur. Le Bouddha lui-même le dit en ces termes : « Il en est ainsi : ceux qui, en des temps passés, furent des saints, de parfaits éveillés, tous ces êtres sublimes ont justement guidé leurs disciples vers une telle fin, à la façon dont, aujourd'hui, sont justement guidés les disciples par moi-même ; et ceux qui, dans les temps futurs, seront des saints, de parfaits éveillés, tous ces êtres sublimes ne manqueront pas de guider justement leurs disciples, à la manière dont, aujourd'hui, sont justement guidés les disciples par moi-même » (18). Les mêmes paroles se trouvent dites en ce qui concerne la purification de la pensée, de la parole et de l'action (19) ; en ce qui concerne la juste connaissance de la loi de décadence et de mort, la juste connaissance de leur origine, de leur fin et de la voie qui conduit à leur fin ; en ce qui concerne la doctrine du « vide » ou de la « vacuité » (*sunnata*) (20).

(17) *Dīgha-nikāya*, III, 12.

(18) *Majjhima-nikāya*, I, I (II, 3-4).

(19) *Ibid.*, LXI (II, 112).

(20) *Samgutta-nikāya*, XII, 33; *Majjhima-nikāya*, CXX (III, 184).

La doctrine et la vie divine, annoncées par le prince Siddharta, sont maintes fois appelées « sans temps » — *akālika* (21). On y parle aussi des « anciens », des saints, des « parfaits éveillés » (22), et l'on reprend alors le motif traditionnel d'un certain lieu (appelé ici « le Ravin du Prophète »), où serait déjà disparue toute une série de *pacceka*bouddhas, c'est-à-dire d'êtres qui, par eux-mêmes, — isolément — rejoignirent la surhumanité et le même parfait éveil du prince Siddharta (23). On y accuse ceux qui sont « sans foi, sans dévotion, *sans tradition* » (24). On redit : « Ce qui n'est pas pour le monde des sages, moi, je dis : « Cela n'est pas » ; et de ce qui est pour le monde des sages, moi, je dis : « Cela est » (25). Autre allusion intéressante : on parle, dans un texte, de l'« extinction », but de l'ascèse bouddhiste, comme de quelque chose « qui reconduit aux origines » (26). A ceci, vient encore s'ajouter le symbolisme d'une grande forêt, où l'on découvre « un antique sentier, un sentier d'hommes d'autres temps ». En le suivant, le Bouddha trouve une cité royale ; et il demande alors que cette ville soit restaurée (27). Le sens de cette métaphore est encore plus explicitement commenté par le Bouddha, dans un autre endroit : « J'ai vu la voie antique, la vieille voie foulée par tous les parfaits éveillés d'un temps. Voilà le sentier que je prétends suivre » (27*).

(21) *Majjhima-nikāya*, XCH (II, 443).

(22) *Ibid.*, LXXV (II, 234) ; cfr. LXXXI (II, 312).

(23) *Ibid.*, CXVI (III, 136-7) ; cfr. CXXIII (III, 195).

(24) *Ibid.*, CII (III, 23).

(25) *Samyutta-nikāya*, XXII, 94.

(26) *Mahāparinirvāṇasūtra* 52-53 (il s'agit toutefois de la traduction chinoise du texte).

(27) *Samyutta-nikāya*, XII, 66.

(27*) *Ibid.*, III, 106. — Il est intéressant de noter que, dans le mythe, Bouddha aurait atteint l'éveil sous l'Arbre de la Vie, situé dans le nombril de la terre, où précédemment tous les autres Bouddhas auraient acquis la connaissance transcendante. Ceci nous reporte

Par ailleurs, il apparaît fort clairement qu'il ne s'agit nullement, dans le bouddhisme, de la négation du principe de l'autorité spirituelle, mais seulement de la révolte contre une caste, qui prétendait la monopoliser sans que chacun de ses représentants en conservât encore la dignité et la qualification. Les brahmanes, contre lesquels le prince Siddharta se retourne, sont ceux qui prétendent savoir, mais qui ne savent rien (28) ; ceux qui, depuis des générations, ont perdu la faculté de voir, nécessaire pour avoir le droit de dire : « Seulement ceci est vérité, tout le reste est sottise » (29), en sorte qu'ils ressemblent à « une file d'aveugles, dont les premiers ne voient pas, dont ceux du milieu ne voient pas, et dont les derniers ne voient rien » (30). Aux hommes des origines, aux brāhmanas qui se souvenaient des antiques normes, qui surveillaient les portes des sens et qui avaient entièrement dominé leur force, qui étaient des ascètes, uniquement riches de clergie, inviolables et invincibles, rendus forts par la vérité — dhamma — sont opposés leurs épigones mondanisés, pris par le ritualisme ou enclins à une vaine pénitence, ceux qui ont abandonné les lois antiques (31). De ces derniers, « il n'en est pas un seul qui ait vu Brahmā face à face », en sorte qu'« il est impossible que ces brāhmanas, tellement versés dans la science du triple Vēda, soient capables d'indiquer la voie menant à un état d'union avec ce qu'ils

à la théorie du « Centre du monde », qui se représente comme une sorte de chrême de traditionalité et d'orthodoxie initiatique, dans tous les cas où eut lieu un contact avec les origines.

(28) *Majjhima-nikāyo*, XCVI (II, 454).

(29) *Idem*, XCV (II, 477).

(30) *Dīgha-nikāyo*, XXII, I, 45 ; *Majjhima-nikāyo*, XCV (II, 478-9) et XCIX (II, 514-15).

(31) *Samyutta-nikāyo*, XXV, 132 ; *Cullavagga*, VII, 1-16.

ne connaissent pas et qu'ils n'ont point vu » (32). Le Bouddha est contre celui qui sait « pour avoir seulement entendu dire » ; contre celui qui connaît « seulement la vérité par ouï-dire et par ouï-dire traditionnel, tout comme un coffret, passé de main en main, transmet la doctrine », doctrine dont il est toutefois impossible de garantir l'intégrité en de pareilles conditions (33). C'est pourquoi il convient d'établir une distinction entre les ascètes et les brahmanes, qui, « seulement au nom de leur propre croyance, professent d'avoir atteint la pleine perfection de la connaissance du monde : tels que sont les raisonneurs et les disputeurs, — et les autres ascètes et brahmanes, qui, « en des choses jamais entendues auparavant, reconnaissant justement la vérité qui se trouve en eux, professent d'avoir atteint la pleine perfection de la connaissance du monde ». C'est à ces derniers que le prince Siddhartha dit qu'il appartient, et ceux-ci sont les exemples qu'il montre à ses disciples (34) : « C'est seulement en sachant qu'il dit de savoir, c'est seulement en voyant qu'il dit de voir » (35). Sur une telle base, le bouddhisme ne nie point le concept de brâhmana, car il en incorpore souvent même la dénomination et donne le nom de « brahmacarya » à la vie ascétique : il prétend uniquement indiquer les qualités réelles, sur la base desquelles la dignité du vrai brâhmana peut être confirmée (36).

(32) *Digha-nikâya*, XII, 1, 12, 15.

(33) *Majjhima-nikâya*, LXXVI (II, 247-8). En un tel sens, il est affirmé (*ibid.*, CI, III, 8) que la tradition est une des choses qui peut avoir, durant la vie, des résultats opposés, bons et mauvais.

(34) *Majjhima-nikâya*, II, 527.

(35) *Ibid.*, LXXVII (II, 267).

(36) *Idem*, XLVIII (II, 505-10); *Dhammapada*, 383 et suiv.; *Mahāvagga*, IV, *passim*; IX, 27, *passim*; *Uraavagga*, VII, 1.

Le fait est qu'ici, en essence, aux fins d'une réintégration, s'identifient les qualités du vrai brâhmana avec celles de l'ascète, notions qui étaient précédemment regardées comme distinctes, en particulier après la décadence presque complète du précepte du code aryen — Açrama — selon lequel l'homme de caste brahmane devait, à un certain point, passer à une vie vraiment détachée, à celle du vânaprashta ou du yati. En reconnaissant ce point, on reconnaît également la véritable attitude du Bouddha à l'égard du problème des castes. Déjà au cours de la tradition précédente la réalisation ascétique avait été conçue comme étant supérieure à toute caste et libre des liens de chacune d'entre elles. Tel est le point de vue du Bouddha, exprimé par la parabole du feu : de même que celui qui désire du feu, ne va demander de quelle sorte est le bois qui le produit en fait : de même le type de l'ascète et de l'« éveillé » peut naître de n'importe quelle caste (37). Comme pour tout esprit traditionnel, de même pour le prince Siddharta, les castes apparurent, non seulement une chose naturelle, mais encore une chose transcendantalement justifiée : parce que, suivant les Upanishads, il comprit que le fait de naître dans telle ou telle autre caste et, généralement, le fait d'être différent, ne correspond pas à un hasard, mais est l'effet d'une certaine action précédente. C'est ainsi qu'en aucune manière il ne pensa à bouleverser le système des castes sur le plan ethnique et politico-social : tout au contraire, il prescrit de ne négliger aucune des obligations inhérentes au propre état (38), et il ne dit jamais qu'un serviteur — çûdra — ou un vaiçya ne doit pas obéir aux castes plus élevées. Le problème concerne uniquement l'élite spirituelle

(37) *Majjhima-nikâya*, XCIH (II, 450); XC (II, 417).

(38) *Mahâparinirvânasûtra*, 6-11.

de la hiérarchie aryenne, pour laquelle les nouvelles conditions historiques imposaient une discrimination, une réforme et un renouvellement : il était nécessaire de reconsidérer et de rénover les « cadres », les dignités traditionnelles n'étant plus réelles que « selon les cas » (39). Pour cette rénovation, ainsi que nous l'avons dit, le point décisif fut l'identification du type du vrai brahmane avec celui du véritable ascète, et donc la mise en valeur de ce que l'on témoigne, en fait, à travers l'action individuelle. C'est ainsi que se trouve proclamé le principe : « Ce n'est point par la caste que l'on est paria, ce n'est point par la caste que l'on est brahmane ; c'est par les actions que l'on est paria, c'est par les actions que l'on est brahmana » (40). En face de la « flamme » suscitée par la vertu, allumée par l'exercice », comme en face de la libération, les quatre castes sont égales (41). Et encore : de même qu'il n'y a pas lieu d'attendre que la rive opposée d'un fleuve se rapproche par le fait qu'un homme invoque, prie et valicîne en cette espérance, de même on doit penser à l'égard des brahmanas, instruits selon le triple Vêda, « qui omettent la pratique des qualités, lesquelles, d'un homme, font réellement un brâhmana, et qui, au contraire, prennent les qualités faisant, d'un homme, un non-brâhmana, lorsqu'ils invoquent Indra, Soma, Varuna et les autres dieux » (42). Ces hommes, s'ils n'ont pas su détruire la soif dans les cinq troncs de la personnalité, ne doivent pas plus s'attendre à leur union avec Brahmâ après la mort, qu'un homme ne peut espérer de rejoindre l'autre rive à la nage, en ayant les bras liés au torse (43). Pour s'unir avec Brahmâ,

(39) *Majjhima-nikâyo*, LXXXIV (II, 351).

(40) *Suttanipâta*, I, VII, 21 (*Uravagga*).

(41) *Majjhima-nikâyo*, XC (II, 417).

(42) *Digha-nikâyo*, XII, I, 24-25.

(43) *Ibid.*, XII, I, 26, 28; *Cullavagga*, II, 11; *Dhammapada*, 141.

il importe de développer en soi des qualités semblables au Brahmâ (44). Cela n'empêche pas toutefois que les textes considèrent l'idéal d'un brâhmana, chez lequel la pureté du lignage s'unit à des qualités qui le rendent semblable à un dieu ou à un être divin (45). On en arrive même à reprocher aux brahmanes de ce temps, non seulement l'abandon des antiques coutumes et leur intérêt pour l'or et les richesses, mais de trahir même les lois de l'endogamie de caste, étant donné qu'on leur reproche de s'unir à des femmes non-brahmanes, en n'importe quel moment, par simple désir, « comme des chiens » (46). Le principe général de toute juste hiérarchie se trouve confirmé dans ces paroles : « Celui auprès de qui, en le servant, on devient pire par le service, et non pas meilleur, celui-là, je vous le dis, ne doit pas être servi. Celui auprès de qui, en le servant, on devient meilleur par le service, et non pire, celui-là, je vous le dis, doit être servi » (47).

Ceci démontre donc qu'il ne s'agit nullement d'une subversion démocratique sous des prétextes spirituels, mais de conditions qui s'imposaient pour une rectification et une épuration de la hiérarchie existante. Le prince Siddharta a si peu de sympathie pour les masses que, dans un des textes les plus anciens, il est parlé du « vil troupeau » comme d'un monceau d'ordures, sur lequel se produit la miraculeuse floraison de l'Eveillé (48). Au-delà de l'antique répartition des castes, le bouddhisme en propose une autre, plus nette et plus essentielle, qui, somme toute, reprend *mutatis mutandis* celle qui existait originellement entre les Aryens, les « deux fois nés » — dvija — en leur ensem-

(44) *Dīgha-nikāya*, 33-38.

(45) *Anguttara-nikāya*, V, 192.

(46) *Ibid.*, V, 191.

(47) *Majjhima-nikāya*, XCVI (II, 486).

(48) *Dhammapada*, 58-59.

ble, et les autres êtres : d'un côté, se trouvent les Ariyas et les « nobles fils poussés par la confiance », ouverts à la doctrine de l'éveil ; de l'autre côté, se trouvent « les hommes communs, sans entendement pour tout ce qui est saint, étrangers à la sainte doctrine, inaccessibles à la sainte doctrine ; sans entendement pour ce qui est noble, étrangers à la doctrine des nobles, inaccessibles à la doctrine des nobles » (49). Si, d'une part, « tout comme les fleuves, qui, dès qu'ils parviennent à l'océan, perdent leurs noms et ne comptent plus qu'en tant qu'océan, de même les membres des quatre castes perdent toutes leurs caractéristiques, lorsqu'ils acceptent la loi du Bouddha » — d'autre part, ces néophytes vont alors grossir les rangs d'une phalange bien définie, celle des « fils du fils des Çākya » (50). On peut donc concevoir, sur la base de tout ceci, que le but effectif du bouddhisme a été celui d'une séparation des essences, pour laquelle la pierre de touche était précisément constituée par la doctrine de l'éveil : séparation qui, seule, pouvait renforcer les bases spirituelles, ayant, à l'origine, uniquement justifié la hiérarchie aryenne. Une contre-preuve de ceci réside dans le fait que l'affirmation et la diffusion du bouddhisme n'eut en aucune manière pour conséquence, au cours des siècles, la dissolution du régime des castes. Aujourd'hui encore, à Ceylan, ce régime est resté sans altération à côté du bouddhisme, et, au Japon, le bouddhisme s'accorde fort bien avec une conception hiérarchique, traditionnelle, aristocratique et guerrière. C'est seulement chez le vulgaire et en certaines divagations occidentales que le bouddhisme — considéré selon ses formes les plus tardives et déjà altérées — a fait son apparition sous les fausses apparences

(49) *Majjhima-nikāya*, I (I, 3 et suiv.).

(50) *Anguttara-nikāya*, VIII, 19; X, 96.

d'une doctrine de la compassion universelle, favorisant l'humanitarisme et l'égalitarisme démocratique.

L'unique point à prendre, dans les textes, *cum grano salis* est l'affirmation selon laquelle, dans les individus de toutes les castes, existeraient d'une manière égale toutes les possibilités, tant positives que négatives (51). Mais la théorie bouddhiste des *samkâras* — c'est-à-dire des prédispositions prénatales — suffit pour rectifier ce point. Dans un système hiérarchique, les limites de caste, de race et de tradition ont pour effet de créer, en chaque homme, certaines prédispositions héréditaires pour son développement en un sens donné : ce qui confère à ce développement un caractère organique et harmonieux, à l'encontre des cas où l'on s'efforce d'arriver au même point, par une sorte de violence, en partant d'une base naturelle défavorable. Certains textes bouddhistes (52) considèrent quatre voies : pour trois d'entre elles, ou le chemin est difficile, ou la réalisation de la connaissance est difficile, ou sont difficiles l'un et l'autre ensemble. La quatrième voie est aisée, et non moins facile la découverte de la connaissance, en sorte que cette route est appelée la « voie élue ». Celle-ci correspondrait justement aux avantages présentés par une bonne naissance. Tout ceci, dans la normalité. Mais, redisons-le, la doctrine bouddhiste a vu le jour au sein de conditions, déjà anormales en elles-mêmes, d'une civilisation traditionnelle déterminée : c'est pour cette raison qu'il lui fallut mettre en relief le point de vue des œuvres et de la réalisation individuelle ; et c'est pourquoi encore fut pris en faible considération le soutien qu'offre la tradition, au sens le plus étroit et le plus formaliste du terme. De même que le prince Siddharta

(51) *Majjhima-nikâya*, XCVI (II, 486-7).

(52) *Anguttara-nikâya*, IV, 166.

a déclaré qu'il avait acquis sa science avec ses propres forces, sans un maître pour l'illuminer, de même, dans la doctrine originaire de l'éveil, chacun est essentiellement confié à ses propres possibilités et à son propre effort. Tout comme le soldat qui, s'étant perdu, doit surtout compter sur lui-même pour rejoindre le gros de l'armée en marche.

Il s'ensuit que, dans une morphologie des traditions, le bouddhisme pourrait légitimement se rapporter à la race que nous avons appelée « héroïque » (53) dans un autre ouvrage : non point selon l'acception courante de ce terme, mais selon l'enseignement hésiodéen concernant les « quatre âges ». Il s'agit d'une lignée, chez qui la spiritualité, propre à l'état primordial, n'est plus quelque chose de donné ni de naturel, mais est devenue une tâche, l'objet d'une reconquête, la limite d'une réintégration opérée avec les propres forces, selon un style de virilité, vu que même la tradition ne peut plus désormais offrir, à elle seule, une base suffisante. Ainsi se complète la spécification du lieu historique du bouddhisme, condition indispensable pour saisir le sens et la raison d'être de ses principaux enseignements.

Avant de passer maintenant à la partie doctrinale et ascétique, nous désirons revenir sur un point que nous avons déjà eu l'occasion de signaler : à savoir que le bouddhisme appartient au cycle dans lequel rentre aussi l'homme moderne.

Si l'époque, à laquelle vécut le prince Siddharta, laissa transparaître un certain obscurcissement de la conscience spirituelle et de la vision du monde chez l'homme indo-aryen antique, le cours ultérieur de l'histoire — et principalement de l'histoire occidentale — a déterminé des formes toujours plus graves d'involution, de matérialisa-

(53) Cfr. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pp. 294 et suiv.

tion du Moi, de perte de tout rapport direct avec la réalité métaphysique et, plus généralement, avec la réalité supersensible. Avec le monde « moderne », nous en sommes parvenus à un point au-delà duquel il semble difficile de pouvoir aller. L'objet de la connaissance directe, pour l'homme moderne, est exclusivement constitué par un monde matériel, avec la contre-partie de la sphère purement psychologique de sa subjectivité. D'un tel homme, il convient de mettre à part les spéculations philosophiques et la religion : les premières ne sont que des créations purement cérébrales, la seconde est essentiellement fondée sur la dévotion et la sentimentalité.

Ce n'est nullement un hasard si la religion occidentale, à la différence des traditions d'époques plus anciennes, s'est concentrée dans la foi, cherchant ainsi — sur la base de cette foi — à sauver ce qui pouvait encore être sauvé. Tout ceci constitue une sorte de solution du désespoir : à l'homme, qui a désormais perdu tout contact direct avec le monde métaphysique, l'unique forme possible de *religio*, de rejonction, est donnée par la croyance, par la foi. On saisit mieux alors cet autre point : la signification intime du protestantisme en face du catholicisme. Le protestantisme s'est affirmé dans une période où l'humanisme et le naturalisme préannonçaient une phase de « sécularisation » de l'homme européen, encore plus poussée que l'involution qui caractérisa l'époque au cours de laquelle apparut le christianisme en général : cependant qu'apparaissaient en pleine lumière la décadence et la corruption des représentants de la tradition catholique, à qui avait été confiée une fonction de soutien et de médiation. L'obscur sensation de cette fracture plus profonde donna naissance à cette exaspération du principe de la foi pure contre toute donnée dogmatique, contre toute organisation hiérarchique, et à cette méfiance à l'égard des œuvres (y

compris, parmi elles, l'ascétisme monacal chrétien), exaspération et méfiance qui constituent précisément la caractéristique du protestantisme.

La crise, que traversent désormais en Occident les religions basées sur le « fait de croire », est connue de tout le monde, de même qu'il n'est point nécessaire de souligner le caractère absolument séculier, matérialiste, *samsârique*, de la mentalité prédominante de nos contemporains. En un tel état de chose, il est donc possible de se demander en quelle mesure un système, rigoureusement basé sur la connaissance, aussi libre d'éléments fidéïstiques que d'éléments intellectualistes, et entièrement orienté vers l'inconditionné, peut actuellement offrir de possibilités. Il est bien évident qu'une telle voie n'est faite que pour une faible minorité, dotée d'une force intérieure non commune. A cet égard, le bouddhisme originaire est donc recommandable comme bien peu d'autres doctrines, étant donné qu'il fut formulé en vue d'une condition de l'homme, laquelle, encore éloignée de celle du matérialisme occidental et de l'éclipse corrélative de tout savoir traditionnel vivant, en contenait toutefois, sous un certain aspect, les prodromes et les germes virtuels. On ne saurait non plus négliger le fait déjà signalé, selon lequel le bouddhisme correspond à une adaptation pratique et réaliste de motifs traditionnels, adaptation qui relève essentiellement de l'esprit des *kshatriyas*, de la caste guerrière : et cela, parce que la courbe de développement de l'homme occidental a eu, malgré tout, un caractère plus guerrier que sacerdotal, cependant que l'inclination à la clarté, au réalisme, à la connaissance exacte, appliquée au plan matériel, a favorisé les réalisations les plus caractéristiques de la civilisation d'un tel homme.

D'autres systèmes de métaphysique et d'ascèse peuvent sembler plus attirants que le bouddhisme et offrir une plus

grande marge à l'angoisse d'un esprit qui cherche à pénétrer les mystères du monde et de l'être. Toutefois ces systèmes présentent, selon une égale mesure, un péril évident : celui d'induire l'homme à divaguer et à s'illusionner, pour la raison qu'il s'agit de systèmes qui, quand ils sont véritablement traditionnels, — comme, par exemple, le Vedânta — présupposent, pour être compris et réalisés, un degré de spiritualité, qui, depuis longtemps, n'existe plus dans la très grande majorité des hommes. Le bouddhisme, au contraire, pose un problème *total*, sans laisser de portes de sortie. Comme on l'a dit fort justement, le bouddhisme n'a point de lait pour les enfants — *no milk for babies* — ni de friandises métaphysiques pour les passionnés de spéculations intellectualistes (54). Il dit : « Homme, voici ce que tu es devenu ; voilà ce que ton expérience est devenue. Connais-la. Il y a une voie qui conduit au-delà. Voici sa direction, voici ses étapes, voici les moyens pour la parcourir. Il te reste à découvrir ta vraie vocation et à mesurer tes forces ». « Ne pas persuader, ne pas dissuader : en connaissant la persuasion, en connaissant la dissuasion, ne pas persuader, ne pas dissuader, exposer seulement la réalité » — nous avons déjà vu que ceci est le précepte fondamental des Eveillés.

Ainsi donc, à travers la mise en lumière du lieu historique du bouddhisme, s'est encore trouvée expliquée la dernière des raisons, qui nous ont fait choisir le bouddhisme comme base pour l'exposition d'un système complet et viril d'ascèse, qui soit formulé en tenant compte du cycle auquel l'homme contemporain appartient lui aussi.

(54) RHYS DAVIDS, *Early Buddhism*, Londres [1908], p. 7.

IV

DESTRUCTION DU DÉMON DE LA DIALECTIQUE

La prémisse de la doctrine bouddhiste de l'éveil est la destruction du démon de la dialectique, le renoncement aux diverses constructions de la pensée, à une spéculation qui n'est que le simple fait d'opiner, à toute la diversité des théories, chez lesquelles s'exprime une inquiétude fondamentale et qui servent d'appui à un esprit n'ayant pas encore trouvé en lui-même son propre principe.

Cela est valable, non seulement pour la spéculation cosmologique, mais encore pour les problèmes relatifs à l'homme, à sa nature et à son destin, et même pour toute détermination conceptuelle du but suprême de l'ascèse. « Ai-je donc jamais existé en des époques passées ? Ou n'ai-je pas existé ? Qu'ai-je donc jamais été dans les époques passées ? De quelle manière suis-je donc devenu celui que j'étais alors ? Existerai-je dans les époques futures ? Ou bien n'existerai-je pas ? Que serai-je, donc, jamais dans les époques futures ? Et de quelle manière deviendrai-je celui que je serai ? — Et le présent remplit aussi de doutes [l'homme commun] : Est-ce que j'existe donc ? Ou bien suis-je sans existence ? Que suis-je ? Et

comment suis-je ? Cet être-ci, d'où est-il donc vraiment venu ? Et où ira-t-il ? » Tous ces raisonnements ne sont, pour le bouddhisme, que des « pensées légères » : « cela s'appelle ruelle des opinions, ravin des opinions, épine des opinions, tutaie des opinions, filet des opinions », où, une fois qu'il s'y est laissé prendre, « le fils inexpert de la terre ne peut plus se libérer de la naissance, de la déchéance et de la mort » (1). Et encore : « “Je suis” est une opinion ; “Je suis cela”, est une opinion ; “Je ne serai pas” est une opinion : “Je continuerai à exister dans les mondes de la forme [pure]” est une opinion ; “Je survivrai conscient” est une opinion ; “Je survivrai inconscient” est une opinion ; “Je ne survivrai pas plus conscient qu'inconscient” est une opinion. L'opinion, ô mes disciples, est une maladie ; l'opinion est une tumeur ; l'opinion est une plaie. Qui a surmonté toute opinion, ô mes disciples, celui-là est appelé un saint savant » (2).

Il en est de même pour l'ordre cosmologique : « “Éternel est le monde”, “Le monde n'est pas éternel”, “Le monde est fini”, “Infini est le monde”, “Le vivant et le corps sont une même chose”, “Une chose est le vivant, une autre chose est le corps”, “Après la mort, l'Accompli existe”. “Après la mort, l'Accompli n'existe pas” “Après la mort, l'Accompli n'a pas d'existence et n'est pas dépourvu d'existence” — ceci est une impasse des opinions, un ravin des opinions, un bois des opinions, un fatras des opinions, un labyrinthe pénible, désespéré et tourmenté des opinions, qui ne conduit pas au détachement, ni au revirement, ni à la vision, ni au réveil, ni à l'extinction » (3). La doctrine des Accomplis est indiquée comme celle qui « détruit à la

(1) *Majjhima-nikāyo*, II, (I, 14-15) ; XXXVIII (I, 350).

(2) *Ibid.*, CXL (III, 350).

(3) *Ibid.*, LXXVII (II, 205).

racine tout attachement et toute satisfaction pour les fausses théories, les dogmes et les systèmes » et qui, pour cette raison, brise aussi bien la crainte que l'espérance (4). La réponse à la question posée au Bouddha : « Le seigneur Gotamo [nom de famille du prince Siddharta] a peut-être quelque opinion ? » — est donc catégorique : « Opinion : cela est fort loin de l'Accompli. Ceci est une *vision*, dans l'Accompli » (5).

Une telle réponse indique le point fondamental. Ce n'est pas que le bouddhisme ait entendu exclure la possibilité d'une connaissance à l'égard de problèmes pareils à ceux qui ont été indiqués tout à l'heure : car, en un tel cas, le bouddhisme se contredirait, vu que les textes, partout où il est nécessaire, offrent des enseignements suffisamment précis à l'égard de l'un ou l'autre d'entre eux. Le bouddhisme a voulu plutôt s'opposer au démon de la dialectique, et il a donc rejeté toute vérité qui, ayant pour base le seul intellect discursif — *vitakka* — ne peut qu'avoir une valeur d'opinion, de *ᾤσις*. C'est des « ratiocineurs et des disputeurs » qu'il s'écarte, parce que ces gens-là « peuvent bien raisonner et mal raisonner, peuvent dire d'une certaine manière et peuvent aussi dire autrement » (6), car il s'agit de théories qui sont tout simplement le fruit de leurs imaginations. Et l'*ἄρρηλε πάντα*, l'« enlève tout » de l'ascèse bouddhiste n'a même pas le sens d'un *sacrificium intellectus* en faveur de la foi, comme il advient chez une certaine mystique chrétienne. Il s'agit plutôt d'une catharsis préliminaire, d'un *opus purgationis* se justifiant en vue d'un genre ou d'un critère supérieur de certitude, celui qui s'enracine dans une connaissance effective, analogiquement.

(4) *Ibid.*, XXII (I, 212).

(5) *Ibid.*, LXXVII (II, 205).

(6) *Majjhima-nikāya*, LXXVI (II, 248).

assimilée — comme dans la première tradition védique — à une vision. Il s'agit donc d'un critère d'expérience directe. Une fois « détachés de la foi, des inclinations, de l'ouï-dire, des arguments scolaires, des réflexions et des raisons, du plaisir de la spéculation », l'être ou le non-être d'une chose est soumis, par le Bouddha, au critère même de celui qui constate l'existence du plaisir, de la douleur ou de la déception, sur la base de l'expérience directe de ces états (7). D'autre part, le grand savoir, en tant que savoir discursif, laisse l'individu tel qu'il est : il ne contribue en rien à la destruction du « triple lien », requise pour atteindre la connaissance supérieure (8). Déjà maître en fait de « psychologie du profond », le Bouddha reconnut que la vaine spéculation et la manie de se poser toutes sortes de problèmes reflètent un état d'inquiétude et d'angoisse, c'est-à-dire l'état que l'on doit tout d'abord laisser derrière soi, le long du « sentier des Ariyas ». C'est pour cette raison que, dans la parabole du Pâtre (9), la tendance du disciple à se poser, de nouveau, à un certain point de son développement, les vieux problèmes de l'âme et du monde, est considérée comme une rechute : elle est un des appâts disposés par l'Ennemi, grâce auxquels l'homme retourne en son pouvoir, dès qu'il s'en est repu.

« Connaître en voyant, devenir connaissance, devenir vérité, devenir un œil » — tel est, au contraire, l'idéal : le fait de connaître en voyant, selon la réalité — yathā-bhūta, nāna : une intuition intellectuelle directe, au-delà de toute problématique, étroitement liée à la réalisation ascétique. « En reconnaissant la misère des opinions philosophiques,

(7) *Samyutta-nikāya*, XXXV, 152.

(8) *Majjhima-nikāya*, CXIII (III, 107); cfr. *Pārāyanavagga*, VIII, 2.

(9) *Majjhima-nikāya*, XXV (I, 238); cfr. *Samyutta-nikāya*, XXXV, 207.

en n'adhérant à aucune d'entre elles, en cherchant la vérité, moi, j'ai vu » (10). La formule, qui revient toujours dans le canon pâli, est : « Il [l'Accompli] montre ce monde avec ses anges, ses mauvais et ses bons esprits, ses légions d'ascètes et de brahmanes, de dieux et d'hommes, après qu'il l'a lui-même connu et compris, etc. ». Des expressions, encore plus radicales, ne manquent pas : « J'affirme — dit le prince Siddharta (11) — pouvoir exposer la loi concernant tel ou tel domaine, et d'une manière telle que celui qui agira conformément à cette loi reconnaîtra l'existant en tant qu'existant et le non-existant en tant que non-existant, le vulgaire comme vulgaire et le noble comme noble, le surmontable en tant que surmontable et le non-surmontable en tant que non-surmontable, le possible comme possible et l'impossible comme impossible : il connaîtra, entendra et réalisera tout cela comme il convient qu'il soit connu, entendu et réalisé. *La suprême forme de connaissance est la connaissance conforme à la réalité.* Une connaissance plus haute et plus élevée que celle-ci, n'existe pas : je vous le dis ». Et encore : « "Tu te crois un parfait éveillé, c'est vrai, mais ces choses, tu ne les as pas connues" : qu'un ascète ou un brahmane, un dieu ou un démon, un Brahmâ ou qui que ce soit en ce monde, puisse à bon droit m'objecter une telle possibilité — dit le prince Siddharta — moi, je ne la vois pas » (12). Le sage, l'ariya, n'est donc pas un sectateur de systèmes ; il ne connaît pas de dogmes ; ayant pénétré les opinions qui sont répandues parmi les hommes, il demeure indifférent en face des spéculations, il les laisse aux autres, il reste calme parmi les agités, il ne participe pas aux logomachies de ceux qui

(10) *Attharakavagga*, IX, 3.

(11) *Anguttara-nikâya*, IX, 22.

(12) *Ibid.*, IV, 8 ; *Majjhima-nikâya*, XII (I, 107).

prétendent : « Ceci seulement est la vérité », il ne se considère ni égal, ni supérieur, ni inférieur aux autres (13). Déjà après la description du chaos des opinions du temps, on trouve la formule suivante dans les textes canoniques : « L'Accompli connaît d'autres choses bien au-delà [de telles spéculations] et, possédant une telle connaissance, il ne s'en gonfle pas, il reste impassible, il réalise dans son esprit la voie qui conduit au-delà de cela... Il existe, ô mes disciples, d'autres choses, profondes, difficiles à réaliser, ardues à entendre, engendreuse de calme, heureuses, peu faites pour êtres saisies avec la simple pensée discursive, et que seul le sage peut comprendre. Ces choses, l'Accompli les expose, après les avoir lui-même réalisées, *après les avoir vues lui-même* » (14).

Nous savons déjà que le nom de Buddhò, donné au prince Siddharta, et ensuite étendu à tous ceux qui suivirent sa voie, signifie « éveillé ». Il reconduit au même point, c'est-à-dire au critère même de la certitude. La doctrine des Ariyas est appelée « impensable » (15), c'est-à-dire non susceptible d'être assimilée à une création quelconque du raisonnement. C'est pourquoi le terme « atakkâvacaro » revient si souvent, se rapportant justement à ce qui ne peut pas être saisi par la simple logique. La doctrine se présente, au contraire, dans un « éveil » et comme un « éveil ». On voit donc aisément la correspondance d'une pareille vue avec l'idée platonique de l'anamnèse, de la « réminiscence », du « souvenir » détruisant l'état d'oubli, tout comme le bouddhisme entend surmonter l'état déterminé par l'efficiencia des âsavas, des « intoxications », des manies et de la fièvre. Avec cette seule différence, que ces

(13) *Attharakaavagga*, V, 4: XIII, 10-19.

(14) *Digha-nikâya*, I, 1, 29-37.

(15) *Majjhima-nikâya*, XXVI (I, 249).

termes — « souvenir » et « éveil » — doivent uniquement indiquer, par analogie, le mode d'apparition de la connaissance, le fait de reconnaître et de constater quelque chose comme étant directement évidente, justement comme cela se produit chez quelqu'un qui, se souvenant ou s'éveillant, *voit les choses*. C'est pourquoi l'on trouve, dans la littérature bouddhiste postérieure, le terme « sphota », qui contient une signification analogue : il s'agit d'une réalisation de la connaissance au moyen d'une sorte de décille-ment — tout comme si, à la suite d'une opération chirurgicale, l'œil aveugle se rouvrirait et se mettait à voir. Dhamma-cakkhu, l'« œil de la vérité » ou de la « réalité », cakkumant, « être doté de l'œil », sont des termes bouddhistes caractéristiques, tout comme le terme technique utilisé pour la « conversion », pour la *metanoia* chez les Ariyas, est le suivant : « L'œil de la réalité s'ouvrit à lui ». Dans les passages où le Bouddha parle de ses propres expériences, on trouve souvent des allusions à l'apparition de certaines évidences, soit directement, soit à travers des comparaisons qui n'avaient jamais été entendues, ni pensées (16). Et voilà un autre *Leitmotiv* des textes : « Comme une chose qui n'avait jamais été entendue auparavant, surgit en moi la vision, surgit en moi la connaissance, surgit en moi l'intuition — surgit en moi une sagesse, surgit en moi une lumière » (17), et cette apparition est appelée « l'excellence vraie, conforme à la qualité aryenne, de la connaissance ». Cela rappelle le pouvoir du *νοῦς*, de l'intelligence olympique, selon la plus antique tradition hellénique, intelligence qui a l'« être » pour corrélatif et qui se manifeste par « l'action de connaître

(16) Par ex., *Ibid.*, LXXXV (II, 364).

(17) *Samyutta-nikāya*, XXXVI, 24; XII, 10; *Dīgha-nikāya*, XIV, 19.

en regardant » : le *वोढ*, qui, non susceptible d'être enseigné, « ferme et tranquille comme un miroir, découvre tout sans chercher, lui en qui tout se découvre », par opposition à l'esprit prométhéen, « inquiet, inventif et toujours à la recherche de quelque chose, avec astuce et flair » (18). La vision, considérée comme une « transparence » de la réalité, est l'idéal bouddhiste : « de même que dans une eau limpide s'aperçoivent le sable, le gravier et la couleur des petites pierres, en raison de la seule transparence de cette eau, de même celui qui cherche la voie de la libération doit avoir l'esprit d'une semblable limpidité » (19). L'image, concernant la manière dont l'ascète réalise les quatre vérités des Ariyas, est précisément celle-ci : « A peu près comme si, sur la rive d'un lac de montagne, d'une eau claire, transparente et pure, se trouvait un homme doué d'une bonne vue, regardant comment sont disposés les coquillages et les escargots, le gravier et le sable, et comment les poissons se meuvent et frétilent — alors, à cet homme, viendrait certainement une pensée de ce genre : "Ce lac de montagne est clair, transparent et pur. Je vois les coquillages et les limaçons, le gravier, le sable et les poissons qui nagent et se trouvent dans ces eaux" ». C'est d'une manière toute semblable que l'ascète connaît, « conforme à la vérité », l'objet suprême de la doctrine (20). La formule « conforme à la vérité » ou « à la réalité » — *yathâbhûtam* — est extrêmement fréquente dans les textes, tout comme revient souvent l'attribut de « œil du monde » ou de « devenu œil », « devenu connaissance », pour les Eveillés.

Ceci constitue naturellement une limite, qui ne peut être

(18) Cfr. KENÉSY, *La religion antique*, etc., cit., pp. 167, 104.

(19) *Anguttara-nikâya*, I, 7; *Mahâparinirvâna*, 64.

(20) *Majjhima-nikâya*, XXXIX (I, 409).

atteinte qu'à travers un processus graduel. « De même qu'un océan devient profond peu à peu, et de même que son fond s'abaisse graduellement et s'incline graduellement sans de brusques abîmes, de même, en cette loi et en cette discipline, existent un exercice graduel, une action graduelle, un développement graduel, et non pas une brusque possession de la connaissance suprême » (21). Et encore : « On ne peut, je vous le dis, obtenir, dès le début, la parfaite connaissance : c'est seulement, d'une manière successive, en s'exerçant et en opérant, en avançant pas à pas, que l'on atteint à la parfaite connaissance. De quelle manière ? En voici un qui vient, mû par la confiance : venu, il s'associe [à l'Ordre des Ariyas] ; s'associant, il tend l'oreille ; écoutant, il reçoit la doctrine ; ayant reçu la doctrine, il se la rappelle ; il scrute le sens de la doctrine retenue ; scrutant le sens de cette doctrine, celle-ci lui donne le savoir ; lui donnant le savoir, il l'approuve ; l'approuvant, il l'examine sérieusement ; la pesant ainsi, il s'y exerce activement ; et s'exerçant activement, il réalise alors corporellement la plus haute vérité et, en la pénétrant, *il la voit* » (22). Il est à peine nécessaire de noter que le fait de mettre la « confiance » au début de la série, est une chose qui est fort différente du simple « fait de croire » : avant tout, il s'agit toujours, dans les textes, d'une confiance engendrée par la haute stature d'un maître et par son exemple (23) ; en second lieu, ainsi qu'il ressort clairement du développement même de la série, il s'agit d'une admission provisoire, à laquelle fera suite l'adhésion véritable, au moment où, par l'examen et l'exercice, intervient la faculté d'une vision directe, d'une

(21) *Anguttara-nikāya*, VIII, 19.

(22) *Majjhima-nikāya*, LXX (II, 194-5).

(23) *Ibid.*, XCV (II, 480).

intuition intellectuelle, absolument indépendante de ses antécédents. C'est pourquoi on ne manque pas de souligner : « Qui ne sait pas s'exercer valeureusement, celui-là ne peut pas atteindre la vérité ; c'est parce qu'il s'exerce courageusement qu'il tend vers la vérité : voilà pourquoi l'exercice assidu est la chose la plus importante pour rejoindre la vérité » (24).

Naturellement, entre ici en jeu une présupposition implicite, que nous mettrons sous peu en bonne lumière : ce qui revient à dire que les hommes, auxquels s'adresse la doctrine, ne soient pas entièrement abrutis, et qu'ils admettent l'existence d'une réalité supérieure à celle des sens, non point à la manière d'une opinion intellectuelle, mais selon un sens qui leur est intime et naturel. Pour l'« homme vulgaire », qui pense en son cœur : « Il n'y a pas de don, il n'y a pas de générosité, il n'y a pas de sacrifice, il n'y a pas d'autre monde, il n'y a pas de naissance spirituelle, il n'y a point d'ascètes, ni de brahmanes, qui soient parfaits et accomplis en ce monde, et qui participent à l'essence de ce monde et de l'autre, une fois que cette essence, s'étant faite compréhensible, s'est représentée et expliquée visiblement » — pour ces hommes-là, tout se passe comme si la doctrine n'avait pas été exposée, en sorte que fait défaut la présupposition élémentaire de la « confiance », qui sert à définir le « noble fils » et qui constitue le premier terme de la série indiquée ci-dessus. Selon l'image suggestive d'un texte (25), ces hommes ressemblent à des « flèches décochées dans la nuit ».

En ce qui concerne la primauté que, d'une manière pragmatique et anti-intellectualiste, possède l'action dans la doctrine de l'éveil, nous citerons encore une belle para-

(24) *Ibid.*, XCV (II, 491).

(25) *Dhammapada*, 304.

bole, qui est celle de la flèche. On y parle d'un homme frappé par une flèche empoisonnée, à qui ses amis et compagnons voudraient procurer un chirurgien. Mais l'homme refuse de se laisser extraire la flèche, tant qu'il ne saura pas qui l'a ainsi frappé, son nom, sa race, son aspect ; si l'arc était petit ou grand ; s'il était fait de tel ou tel bois ; muni de telle ou telle corde ; et ainsi de suite. Un tel homme ne parviendrait jamais à en savoir assez, s'il ne mourait avant. Or c'est ainsi — dit le texte (26) — que se comporterait celui qui ne serait disposé à suivre le Sublime que si le Sublime consentait à lui donner des réponses sur divers problèmes spéculatifs, en lui disant si le monde est éternel ou non, si le corps et l'âme sont distincts ou s'ils ne le sont pas, quelle sorte d'outre-tombe attend l'Accompli, et ainsi de suite. Tout ceci — ajoute le Bouddha — n'a pas été communiqué. « Et pourquoi n'ai-je pas communiqué tout ceci ? Parce que ceci n'est pas salubre, n'est pas vraiment ascétique, ne conduit pas au dégoût, ni au détachement, ni à l'anéantissement, ni à l'apaisement, ni à la contemplation, ni à l'éveil, ni à l'extinction : c'est pourquoi je n'ai pas communiqué tout cela » (27).

De ces théories opposées concernant le monde et l'homme, et rappelant visiblement les antinomies kantienues, l'une peut être vraie, tout comme l'autre peut l'être aussi. Pourtant une seule chose demeure certaine : l'état de fait où se trouve l'homme et dont le Bouddha apprend à connaître la destruction, déjà pendant la vie terrestre (28).

(26) *Majjhima-nikāyo*, LXIII (II, 120-9).

(27) *Dīgha-nikāyo*, IX, 29, 30; *Majjhima-nikāyo*, LXIII (I, 129).

(28) *Majjhima-nikāyo*, LXIII (II, 127).

LA FLAMME ET LA CONSCIENCE SAMSÂRIQUE

Pour comprendre l'enseignement bouddhiste, il convient donc de partir de l'idée selon laquelle un tel enseignement ne perd jamais de vue la condition de l'homme, à qui le fait de parler de l'âtma-brahman, d'un Moi immortel, immuable, identique à la suprême essence de l'univers, ne correspondrait pas à un langage « conforme à la vérité » — *yathâbhûtam* — c'est-à-dire fondé sur une donnée effective de l'expérience, mais correspondrait au contraire à une spéculation pure et simple, à un exercice de philosophie ou de théologie. La doctrine de l'éveil entend être absolument réaliste. Du point de vue réaliste, la donnée immédiate — pour un tel homme — est la conscience *samsârique*, dont nous avons déjà parlé. Le bouddhisme procède à une analyse de cette conscience et à la détermination de la « vérité » qui lui correspond, vérité qui se trouve résumée dans l'idée de l'impermanence et de la non-substantialité universelles (*anattâ*).

Là, où dans la spéculation précédente, se trouvait au premier plan le premier terme du binôme *âtma-samsarâ* — c'est-à-dire Moi immuable et surnaturel, et courant du

devenir —, l'enseignement, qui sert de point de départ à l'ascèse bouddhiste, met au contraire presque exclusivement en relief l'autre terme, le *samsāra* et la conscience qui est liée à ce dernier. Toutefois ce second terme est considéré selon tous les caractères de contingence, de relativité et d'irrationalité, qui peuvent uniquement lui venir à travers une confrontation avec la réalité métaphysique déjà directement perçue, réalité qui, pour ce motif, reste tacitement présumée, même si, pour des raisons pratiques, le discours ne la prend pas en considération.

La vérité, pour ainsi dire, de premier degré, est donc, pour le bouddhisme, le monde du devenir. Ce devenir ne possède rien d'identique, de substantiel, de permanent comme substratum. Il est le devenir de l'expérience elle-même et il s'épuise dans les divers contenus et moments de cette expérience. Dépourvu de repos et de limite, un tel devenir sera finalement conçu, lui aussi, comme une pure succession d'états s'engendrant l'un de l'autre selon une loi impersonnelle, à la manière d'un cercle éternel, dans lequel on peut voir le pendant de la conception hellénique du « cycle de la génération » — κύκλος τῆς γενέσεως et de la « roue de la nécessité » — κύκλος τῆς ἀναγκῆς.

Le terme bouddhiste, pour désigner une réalité déterminée, ou une vie individuelle, ou un phénomène, est « *khandha* » ou « *santāna* ». Le mot « *khandha* » veut dire littéralement un monceau, un amas — on entend par là un faisceau, une agrégation — et le mot « *santāna* » veut dire courant. Dans le flux du devenir se forment des tourbillons ou des courants d'éléments psycho-physiques et d'états liés entre eux — appelés « *dhammas* » — doués d'une certaine persistance aussi longtemps que subsistent les conditions qui les firent converger et se réunir. Après quoi, ils se dissolvent, cependant que, dans

le devenir, *samsâra*, se forment ailleurs des conglomerats analogues, tout aussi contingents que les précédents. C'est pourquoi l'on dit : « Tous les éléments de l'existence sont transitoires » — « Toutes les choses sont privées d'une individualité ou d'une substance qui leur soit propre — *sabbe dhammâ anattâ'ti* » (1). La loi de la conscience *samsârique* est exprimée par cette formule *suññam idam attena vâ attaniyena vâti* — vide d'un « moi », ou de tout ce qui pourrait ressembler à un « moi », à une substance. Autre expression encore : tout est « composé » — *sankhata* — « composé » voulant dire, ici, « conditionné » (2). Dans le *samsâra*, n'existent que des états conditionnés d'existence et de conscience.

Cette vue est valable, aussi bien pour l'expérience extérieure que pour l'expérience intérieure. Il convient de remarquer ici que, dans le bouddhisme — et toujours davantage dans ses formes les plus tardives — les « *dhammas* » équivalent à de simples contenus de la conscience et ne sont pas d'abstrais principes explicatifs, supposés par la pensée, ainsi qu'il en fut, par exemple, pour les atomes des antiques écoles physiques. C'est pourquoi la doctrine de l'anattâ, de la non-substantialité, pour ce qui est de l'expérience extérieure, s'identifiera de plus en plus avec le point de vue d'un pur empirisme ou phénoménisme. Tel que le monde extérieur apparaît directement, tel il est. Il ne convient pas de dire : « cet objet *a* cette forme, cette couleur, cette saveur, etc. » — derrière les données sensibles, on ne met rien à quoi elles doivent être rapportées (3). Ainsi que le dirait la terminologie

(1) *Dhammapada*, 277, 279.

(2) *Dhamma-sangani*, 185.

(3) Cfr. T. STCHERBATSKY, *The central conception of Buddhism*, London [1923], pp. 26-27.

moderne, existe uniquement, et seul est réel, le *continuum* de l'expérience vécue.

• Avec cohérence — on pourrait presque dire : avec une rigueur chirurgicale — le même point de vue est adopté à l'égard de l'expérience intérieure et de l'unité de la personne. De même que l'on conteste la légitimité de parler « conforme à la réalité » d'une substance permanente existant derrière les phénomènes particuliers — et encore moins derrière la nature tout entière, comme le voulait la théorie brahmanique — de même on conteste la possibilité de parler, avec fondement, d'un principe substantiel, immortel et immuable de la personne, tel que l'*âtma* upanishadique. Même la personne — *sakkāya* — est *khandha* et *santāna*, un agrégat et un courant d'éléments et d'états impermanents, « composés » et conditionnés. Elle est aussi *sankhata*. Son unité et sa réalité sont purement nominales, tout au plus « fonctionnelles ». C'est encore pourquoi l'on dit : lorsque les diverses parties d'un chariot se trouvent réunies, c'est alors que l'on emploie le mot « chariot » ; de même, lorsque sont présents les divers éléments constituant l'individualité humaine, c'est alors que l'on peut parler d'une « personne ». « Tout comme la connexion des parties constituent le concept d'un chariot, de même l'agrégation ou l'articulation des états donne son nom à un être vivant » (4). Le « chariot » est une unité fonctionnelle d'éléments, mais non pas une substance : ainsi pour la personne et pour l'« âme » — « de la même manière, les mots "être vivant" et "moi" sont uniquement un moyen d'exprimer le quintuple tronc de l'attachement » (5). Lorsque les conditions, qui avaient déterminé la combinaison des éléments et des états, ces-

(4) *Milindapañha*, 58.

(5) *Vishuddi-magga*, VIII.

sont dans ce tronc, la personne en tant que telle — c'est-à-dire en tant que personne déterminée — se dissout. Même dans sa durée, la personne n'est pas un « être », mais un écoulement, un « courant », *santāna*, ou, pour mieux dire, la *section* d'un « courant », car le *santāna* est conçu comme quelque chose qui ne commence pas avec la naissance et qui ne s'interrompt pas avec la mort (5).

La base positive de cette conception — certes bien peu consolante pour tout « spiritualiste » à bon marché — est que l'unique conscience dont la majeure partie des hommes appartenant au cycle actuel, puisse parler positivement — *yathā-bhūtam* — est la conscience « devenue » et « formée », c'est-à-dire déterminée et conditionnée par des contenus, contenus qui ne sont toutefois nullement permanents. Conscience et connaissance sont interdépendantes : « ces deux choses sont connexes, non séparées, et il est impossible de les distinguer comme d'en montrer la différence. Puisque quelqu'un est conscient de ce qu'il connaît, et puisque quelqu'un connaît ce dont il est conscient » (6). De même que parler d'un feu en général n'a pas de sens, puisqu'existent seulement un feu de bûches, un feu de fumier, un feu de fagots, un feu d'herbes, et ainsi de suite ; de même on ne saurait parler de conscience en général, mais d'une conscience ou visuelle, ou auditive, ou olfactive, ou gustative, ou mentale — selon les cas qui se présentent (7). « A travers l'œil, l'objet et la conscience visuelle, la vue prend son origine ; de même,

(5) La notion d'un moi-courant apparaît déjà dans le *Digha-nikāyo*, III, 105, et dans le *Saṃgutta-nikāyo*, III, 143 : « Tel est ce courant, pareil à une fantasmagorie privée de substance » : au-delà, l'ascète, allant comme « un dont la tête est en flammes », cherche « la demeure inébranlable ».

(6) *Majjhima-nikāyo*, XLIII (I, 430).

(7) *Ibid.*, XXXVIII (I, 380-1).

pour l'ouïe ; de même, pour l'odorat, le goût et le toucher ; de même encore, à travers le mental et les choses la pensée prend son origine. Ces états sensoriels ont donc une origine en certaines causes, sans qu'ils impliquent pour autant un principe substantiel » (8). « C'est en corrélation avec le corps que surgit l'idée "je suis", et non pas autrement. Et ainsi pour le sentiment, pour la perception, pour les tendances, pour la conscience — en corrélation avec de telles causes, se fait jour l'idée "moi, je suis", et non pas autrement » — causes, qui ne sont toutefois nullement permanentes (9). En considérant les choses de cette façon, il est évident que se trouve exclue l'idée d'un *âtma*, d'un moi substantiel inconditionné. C'est justement pour cela que la conscience est « vide de moi » : parce qu'une conscience apparaît toujours à côté d'un contenu donné, ou sensible, ou psychique (10). D'une façon plus générale, le Moi réel, expérimenté par chacun, non le Moi dont les philosophes ont fait l'objet d'une théorie, est conditionné par « nom-et-forme ». Cette expression, que le bouddhisme reprit à la tradition védique, désigne l'individu psycho-physique. On dit en effet (11) : « Ce qui est gros et matériel, en cet ensemble, est forme ; ce qui est fin et mental, est nom », et il existe un rapport d'interdépendance entre l'une et l'autre. Liée à « nom-et-forme », l'« âme » en suit les changements fatals. C'est pourquoi, ainsi que nous le verrons plus avant, angoisse et trépidation appartiennent — selon le bouddhisme — au substratum le plus profond de toute vie humaine et, en général,

(8) *Milindapañha*, 54-57.

(9) *Samyutta-nikāya*, XXII, 83.

(10) *Ibid.*, XXXV, 193.

(11) *Milindapañha*, 49.

samsârique (12). En dernière analyse, conscience (individuée) et « nom-et-forme » s'interconditionnent. L'une ne peut se soutenir sans l'autre, tout comme — selon l'image d'un texte — deux planches ne peuvent se tenir qu'en s'appuyant l'une à l'autre. Ce qui revient à dire que la personne doit être considérée comme un tout « fonctionnel », pour qui le devenir n'a pas un caractère accidentel, mais constitue sa propre substance. « Un état finit et l'autre commence : la succession est telle, que l'on peut presque dire que rien ne précède et que rien ne suit » (13).

Tout ceci peut servir comme introduction générale à la théorie des « quatre vérités ariyas » — cattâni ariyasaccâni — et de la genèse conditionnée — paticca samuppâda. La théorie de la non-substantialité, telle que nous y avons fait allusion jusqu'à présent, s'arrête à une vision phénoménistique du monde intérieur et extérieur. Au-delà de cette vision, il est possible d'adopter un point de vue intensif, pour découvrir quels sont — en termes d'expérience vécue — le sens profond et la loi intérieure de cet écoulement, de cette succession d'états. C'est alors qu'apparaissent les deux premières vérités ariya, correspondant aux termes « dukkha » et « tanha ».

Il est maintenant nécessaire, pour notre étude, non seulement de séparer la substantifique moëlle de l'enseignement bouddhiste de ses éléments accessoires et de ses adaptations populaires, mais d'affronter surtout une terminologie dont il est parfois difficile de donner une équivalence précise par le moyen de nos langues occidentales, et cela en raison du fait que, dans le cours d'un même texte,

(12) *Ibid.*, cfr. *Vishuddi-magga*, XVII (W, 184). La même idée est exprimée avec l'image suivante : si l'huile et le lumignon d'une lampe sont impermanents, il est impossible de penser que la flamme soit permanente et éternelle (*Majjhima-nikâya*, CXLVI, III, 384).

(13) *Milindapañha*, 40-41.

les expressions changent souvent de signification. Autant les termes des langues occidentales modernes sont rigide-
ment univoques, parce qu'essentiellement basés sur des
abstractions verbales et conceptuelles, autant les termes
des langues orientales sont, au contraire, plastiques et faits
pour s'adapter à la richesse d'un contenu vécu.

Le terme « dukkha » est habituellement traduit par
le mot « douleur » : de là, la conception stéréotypée selon
laquelle l'essence de l'enseignement bouddhiste serait sim-
plement contenue dans la constatation que le monde est
douleur. Mais ceci constitue l'aspect le plus populaire,
exotérique, et, pour ainsi dire, profane de la doctrine
bouddhiste. Certes, on ne saurait contester que, dans les
textes, le mot « dukkha » se rapporte également à des
choses qui peuvent généralement être un motif de dou-
leur et de souffrance : comme la vieillesse, la maladie, la
mort, le fait de subir ce que l'on ne désire pas, ou, au
contraire, de ne pas avoir ce que l'on désire, etc. Mais, par
exemple, l'idée que la naissance est elle-même « dukkha »,
devrait déjà donner à penser et, plus encore, le fait de
rapporter ce terme à des états de conscience non-humains,
« célestes » ou « divins », qui ne peuvent certes être
considérés comme soumis à la « douleur » au sens com-
mun de cette parole. La signification plus profonde, doc-
trinale et non populaire, du terme « dukkha », mieux
encore que « souffrance », est donc état d'agitation, d'in-
quiétude et de « commotion » (14). On peut ainsi dire
qu'il est la contre-partie vécue de ce qui s'exprime dans
la théorie même de l'impermanence et de la non-substan-
tialité universelles, de l'anicca et de l'anattā. C'est pour
cette raison que les termes « dukkha », « anicca » et
« anattā », quand ils n'apparaissent point comme des syno-

(14) Cfr. T. STCHERBATSKY, *op. cit.*, p. 48.

nymes (15), se trouvent toutefois intimement liés l'un à l'autre. Cette interprétation se trouve confirmée, si nous considérons le terme « dukkha » à la lumière de son contraire, c'est-à-dire des états de « libération » : « dukkha » apparaît alors comme l'antithèse d'une calme impassibilité, d'une supériorité, non seulement à la douleur, mais encore à la joie comme le contraire de l'« incomparable sécurité », de l'état où n'existe plus l'« inquiétude vagabonde », où l'« aller et venir » est fini, où la peur et l'angoisse sont détruites. Pour saisir vraiment le contenu de la première vérité des Ariyas — dukkha — et pour se rendre pleinement compte de la plus profonde substance de l'existence samsarique, il convient donc d'associer la notion d'« angoisse » à celle de « commotion » et d'« agitation ». « Une race qui tremble » — voilà ce que le Bouddha vit dans le monde : des hommes tremblants, attachés à leur personne, « semblables à des poissons dans un courant d'eau presque asséché » (16). « Ce monde est tombé dans l'agitation » — telle est la pensée qui envahit le Bouddha, alors qu'il s'efforçait encore de rejoindre l'illumination (17) : « En vérité, ce monde a été vaincu par l'agitation. On naît, on meurt, on tombe d'un état, on passe à un autre état. Et de cette peine, de cette chute et de cette mort, personne ne connaît un échappatoire » (18). Il s'agit donc de quelque chose de bien plus vaste et profond que ce qui pourrait être exprimé avec un terme, comme celui de douleur.

Passons maintenant à la seconde vérité des Ariyas, qui concerne « samudaya », c'est-à-dire l'origine. De quoi

(15) B. JANSINK : *Die Mystik des Buddhismus*, tr. ital., Torino [1925], p. 95.

(16) *Atthakavagga*, II, 5-6. *

(17) *Samyutta-nikāya*, XII, 10.

(18) *Dīgha-nikāya*, XIV, II, 18.

prend origine, de quoi tire nourriture et de quoi reçoit confirmation une expérience qui se présente comme « dukkha », comme agitation et angoissant devenir ? La réponse est « tanha », c'est-à-dire la soif, ou encore « trshna » ; « soif de vie toujours recommençante qui, conjointe au plaisir de la satisfaction, et se rassasiant çà et là, est soif de jouissance sensuel, soif d'existence, soif de devenir ». Telle est la force centrale de l'existence samsârique, tel est le principe qui détermine l'anattâ, c'est-à-dire la non-aséité de n'importe quelle chose et de n'importe quelle vie, le principe qui mêle l'altération et la mort à toute existence. La soif, le feu de la convoitise, selon l'enseignement bouddhiste, se trouve non seulement à la racine de tout état d'âme, mais encore de toute expérience en général, des formes du sentiment, de la perception et de la sensation que l'on considère comme les plus « neutres » et les plus mécaniques. C'est ainsi que l'on emploie le symbolisme suggestif du « monde qui brûle ». « Le monde entier est en flammes, le monde entier est consumé par le feu, le monde entier tremble » (19). « Tout est en flammes. Et qu'est-ce donc qui est en flammes ? L'œil brûle, le visible brûle, la connaissance du visible brûle, le contact de l'œil avec le visible brûle, la sensation qui vient du contact avec le visible brûle, soit qu'il s'agisse de joie, de douleur, ou qu'il ne s'agisse ni de joie, ni de douleur. Et de quel feu brûlent-ils donc tous ? Du feu du désir, du feu de l'aveuglement, du feu de l'aveuglement » — et le même motif est encore répété pour ce qui est goûté, ou touché, ou odoré, pour ce qui est entendu, et pour ce qui est pensé (20) ; de même pour le « pañcakhandhâ », pour le tronc quintuple

(19) *Samyutta-nikâya*, I, 133.

(20) *Mahāvagga* (Vinâya), I, XXI, 2-3.

de la personnalité : forme corporelle, sentiment, perception, tendances, conscience (21). Cette flamme brûle non seulement dans le plaisir, l'aversion et l'aveuglement, mais encore dans la naissance et dans la mort, dans la déchéance, en toute peine et souffrance (22).

Telle est donc la seconde vérité des Ariyas, la vérité concernant l' « origine ». Pour la saisir, il convient de s'élever au-delà du plan de la conscience ordinaire : puisque chacun pourra aisément reconnaître que le désir est le ressort d'une grande partie des actions humaines, mais il ne pourra jamais, au grand jamais, comprendre intuitivement en quelle manière le désir sert la substance de sa propre forme corporelle, la racination de sa propre individualité, la base de toutes ses expériences, jusqu'à celle d'une couleur ou d'un son quelconque. Dans une certaine mesure, on pourra en dire autant à propos de la première vérité : en effet, comment quelqu'un pourrait-il comprendre que même le substratum de sa propre joie est « dukkha », c'est-à-dire agitation, souffrance, manie ? C'est un fait que ces deux vérités sont déjà, en une certaine mesure, de l' « autre rive », et qu'elles ne se rendent directement évidentes qu'à ceux qui, l'ayant déjà surpassé, peuvent saisir objectivement, et en son intégrité, le sens de l'état où ils se trouvaient auparavant (23). C'est justement en raison de cela que les textes emploient une autre comparaison suggestive, qui est celle du lépreux. Ceux qui, « excités par le désir, consumés par la soif du désir, brûlés par la fièvre du désir, goûtent le désir », sont pareils aux

(21) *Samgutta-nikāyo*, XXII, 61.

(22) *Idem*, XXXV, 28.

(23) Dans le *Majjhima-nikāyo*, LXXX (II, 306), se trouve explicitement dit que seulement ceux qui sont parvenus à la fin, qui ont déposé le fardeau, accompli l'œuvre, et qui sont débarrassés des chaînes de l'existence, peuvent comprendre ce que sont la concupiscence et le plaisir de concupiscence.

lépreux dont le corps est couvert de plaies et d'ulcères, rongé par les vers, qui, en grattant les croûtes de leurs plaies et en se faisant griller les membres, éprouvent une jouissance morbide. Mais si quelqu'un se sentait libéré de la lèpre, s'il se sentait guéri, sain, indépendant, « maître d'aller où il veut », cet homme comprendrait alors, selon sa réalité, le plaisir morbide du lépreux, et si quelqu'un voulait le trainer de force vers le feu dont le lépreux tire des jouissances, il ne manquerait pas de lutter comme il convient pour tirer son corps en arrière (24).

Ceci étant dit, le symbolisme de la flamme et du feu nous donne déjà le moyen de comprendre approximativement la loi de l'existence conditionnée et du devenir en tant que « soif ». Du reste, que l'on prenne la soif physique ou, plus généralement, la nutrition : l'instinct conduit un organisme à se satisfaire en assimilant et en consommant quelque chose pour se maintenir. Toutefois, se maintenir veut dire devoir éprouver de nouveau, par la suite, les assauts de la soif ou de la faim, au nom même de la loi de l'organisme, confirmée à travers la satisfaction du besoin. C'est pourquoi l'on peut lire dans les Évangiles : « Quiconque boit de cette eau aura encore soif; mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus jamais soif; au contraire l'eau que je lui donnerai, deviendra en lui une source d'eau jaillissant jusqu'à la vie éternelle » (25). Le symbolisme de la flamme et des processus de combustion est encore mieux adapté. C'est à Dahlke que l'on doit une application de ce symbolisme, application qui est susceptible de nous faire pénétrer le secret de la vie samsârique. La soif étant assimilée à un feu, tout être vivant se présente, non pas comme un « Moi », mais

(24) *Majjhima-nikâya*, LXXV (II, 230-2).

(25) *Jean*, IV, 13-14.

comme un processus de combustion, puisque, sur le plan dont il s'agit, on ne peut pas dire qu'il *a* la soif, mais bien qu'il *est* la soif. Il existe donc — latente en chaque être — une volonté de brûler, de devenir flamme en consumant une matière donnée. Le combustible stimule cette volonté, met en acte le feu à travers un processus de combustion, dont provient un degré toutefois plus haut degré de chaleur, c'est-à-dire une nouvelle énergie potentielle pour brûler, susciter un nouvel incendie, et ainsi de suite, de manière récurrente. On peut donc parler d'un processus qui, sous ce point de vue, s'engendre et se soutient lui-même, chaque moment représentant un certain degré calorique de la flamme, degré qui est la potentialité d'une nouvelle combustion, dès qu'a lieu un contact avec une nouvelle matière susceptible de brûler (26). C'est ainsi que le texte déjà cité considère tout contact, toute perception, toute vision ou toute pensée sous la forme d'une « combustion ». Le feu est la soif que la volonté conduit vers tel ou tel contact, où elle se développe et se confirme, se repaissant pour ainsi dire d'elle-même et s'exaspérant dans l'acte même de se satisfaire et de consumer le combustible. Le Moi, en tant que *santāna* et « courant », n'est autre que la continuité de ce feu qui s'abaisse et couve sous la cendre lorsque vient à manquer le combustible, mais pour se renflammer à tous nouveaux contacts. Flamme liée à une matière ardente, ou flamme qui est matière à elle-même, c'est ainsi qu'il convient de regarder le processus de la vie *samsarique*. Les contacts se développent à travers l'attachement, *upādāna*. Cet attachement se manifeste essentiellement dans le quintuple tronc constituant la personne en général : organisme, sentiments, perceptions, tendances,

(26) DAHLKE, *Buddhismus als Weltanschauung*, op. cit., pp. 50-7 ; *Buddhismus als Religion und Moral*, op. cit., pp. 102 sg.

conscience individuée. Brûlant virtuellement au cœur de ces cinq troncs, la soif se développe ensuite en chacun d'eux, à travers la série des contacts favorisés par le monde extérieur, monde qui se présente à la volonté de brûler et d'être en brûlant, sous les espèces d'un combustible varié, qui toutefois renforce d'autant plus le désir qu'il semble d'autant plus l'apaiser en lui donnant satisfaction. Selon ce point de vue, la théorie de l'anattā, du non-Moi, a donc le sens suivant : le Moi n'existe pas en dehors du processus de combustion, il *est* ce processus même — si bien que là où se produirait vraiment un arrêt de ce feu, le Moi également, l'illusion d'être un Moi, s'écroulerait. Voici donc la raison de l'angoisse et de l'« agitation » primordiale dont nous avons déjà parlé ; voici l'origine profonde du « triple feu de la sensualité, de la haine et de l'aveuglement », et même de la volonté qui « conduit à rechercher d'autres mondes ». Dans la soif, le Moi samsārique trouve son soutien, sans lequel il s'effondrerait (27). Dans la souffrance et dans la peine, agit également une variété de ce feu caché, de la volonté d'existence des êtres conditionnés, qui conduit toutefois à une altération toujours plus profonde.

Sur une telle base, la théorie bouddhiste du samsāra a pu conduire jusqu'à celle de « l'instantanéité » ou « existence instantanée » — *kshana*. Si l'existence et le sens du Moi sont conditionnés par des contacts, cette existence doit se résoudre dans la série exacte des dits contacts. D'après ce point de vue, la vie est forcément instantanée, comme l'exprime l'image bouddhiste de la roue d'un chariot, dont le mouvement est continu, bien que, mobile ou immobile, elle ne touche terre qu'en un seul point. « De même, la vie

(27) Pour ceci, cfr. *Anguttara-nikāya*, V, 69 : celui qui détruit la soif — *tanha* — est appelé « celui qui détruit le soutien ».

des êtres a seulement la durée d'une pensée : l'être du moment passé a vécu, mais ne vit pas et ne vivra pas ; l'être du moment futur vivra, mais ne vit pas et n'a point vécu ; l'être du moment présent vit, mais n'a pas vécu et ne vivra pas » (28).

Ceci constitue le coup de grâce à la théologie brahmanique de l'âtmâ. Toutefois, même en faisant abstraction de telles formules extrémistes, qui, bien que cohérentes, viennent d'une période relativement récente, cet ordre d'idées est capable de réfuter définitivement la théorie de la réincarnation, que nous avons considérée comme étant, selon une large mesure, l'effet de certaines influences exogènes au sein de l'Hindouisme. Nous avons déjà vu que la préoccupation de savoir ce que nous fûmes, ou ce que nous serons au-delà de cette vie, appartient aux yeux du Bouddha à l'ensemble des cogitations et divagations qui sont maladie, épine, plaie, ronce, tumeur, labyrinthe : raison pour laquelle *a priori* tout intérêt à l'égard de l'hypothèse de la réincarnation devrait être déjà exclu. Quoi qu'il en soit, l'idée, selon laquelle « cette conscience persiste immuablement dans le cycle des existences changeantes » est expressément dénoncée comme une « fausse opinion, non annoncée par le Bouddha », digne d'« un esprit vain » (29), ce dont convient l'Ordre entier des disciples, sur demande du prince Siddharta (30). L'argument fondamental est, ici, que l'on ne peut rapporter concrètement à aucune donnée immédiate de la conscience le fait d'avoir déjà existé dans le passé (31) ; en second lieu, que « la nature de la conscience est conditionnée » (32). Or,

(28) *Vishuddi-magga*, VIII (W, 150).

(29) *Majjhima-nikâya*, XXXVIII (I, 377, 380).

(30) *Ibidem*.

(31) *Majjhima-nikâya*, CI (III, 4).

(32) *Ibidem*, XXXVIII (I, 378).

étant conditionnée essentiellement par « nom-et-forme », une continuité réelle de conscience est inconcevable là où change « nom-et-forme », où des khandhas, des agrégats psycho-physiques nouveaux et divers, se produisent. En effet, « ce n'est pas le même nom-et-forme qui renaît » (33). Lorsqu'avec l'épuisement d'une vie, « nom-et-forme » — c'est-à-dire l'individualité — vient à prendre fin, on ne peut pas dire que cette individualité s'en aille exister ailleurs comme un même agrégat : on doit penser, au contraire, au son d'un luth, qui se met à exister, sans avoir jamais existé ailleurs, et qui ne passe point en un autre endroit, lorsque le musicien cesse d'en pincer les cordes (34). Certes, il existe une continuité, mais cette continuité est impersonnelle : elle est celle de la soif, du « courant », de la volonté de brûler pour être, laquelle, une fois qu'une vie s'est épuisée presque à la façon d'un combustible, va s'accrocher à un autre tronc pour s'y continuer. Dans les stades intermédiaires, cette flamme, comme le dit un texte (35), subsiste en soi, ayant elle-même pour

(33) *Milindapañha*, 46.

(34) *Vishuddi-magga*, XX (W, 186). Dans le bouddhisme tantrique (Vajrayāna) une clochette et un sceptre spécial sont les deux objets symboliques, employés au cours des opérations magiques. La clochette (ghantā) est le symbole de la « connaissance » du monde phénoménique, dont toute réalité, comme un son de cloche, est certes perceptible, mais fugace; le sceptre, par contre, symbolise le principe mâle du vajra, du diamant-foudre, dont est substantié l'esprit de tout « Eveillé ».

(35) *Samyutta-nikāya*, XLIV, 9. Le texte dit comme suit : de même qu'un combustible est nécessaire à la flamme, de même un substratum importe pour une nouvelle existence. Si l'on demande toutefois : « Quel est le substratum, lorsque la flamme est transportée par le vent ? », Bouddha répond : « Le vent lui-même. » Si l'on demande encore : « Lorsqu'un être abandonne un corps et ressuscite dans un autre, quel est le combustible que détigne Messire Gotama ? », la réponse est celle-ci : « En vérité, dans ce cas, le combustible est la soif elle-même. »

combustible : c'est-à-dire qu'elle subsiste comme pur potentiel calorique. Si l'on voulait exprimer cette idée avec rigueur, on devrait donc se référer à un *continuum*, d'où se trouvent exclues aussi bien l'absolue diversité que l'identité absolue. Tout se passe donc comme dans le cas des flammes des trois veilles de la nuit : celui de la torche de la première veille qui, lorsqu'elle est sur le point de s'éteindre, transmet son feu à une autre torche, qui allume à son tour la troisième. On ne saurait dire que les trois flammes sont égales, ni qu'elles sont diverses. L'une a allumé l'autre, l'une a le feu de l'autre, mais l'une est également diverse de l'autre, elle est la flamme (vie, conscience) d'une torche différente. Et voici encore une autre comparaison : le lait qui devient lait caillé, puis beurre, puis fromage. Il s'agit sans doute de la même substance, mais le changement d'état, qui est intervenu, ne permet pas l'emploi du même nom : en d'autres termes, il n'est pas possible de dire que le caillé est du lait, ni que le beurre est du caillé (36). Lorsque change l'état — en relation avec une diversité de « nom-et-forme » (philosophiquement, on dirait : avec un *principium individuationis* différent) — il est de changer également la dénomination, de ne point parler d'un même Moi, d'une même conscience.

L'unique continuité réelle est celle qui se rapporte à un lien causal et à une hérédité impersonnelle. La flamme, qui dans un être donné est la vie de cet être, a assumé, au cours de cette vie, une certaine qualité, un certain *habitus* qui se conservera et se manifestera de nouveau au cours de la combustion ultérieure. De là, provient la notion des *samkhâras*, lesquels correspondent aux directions qui se sont établies dans le désir et qui constituent un des cinq

(36) *Milindapañha*, 40-41.

trons de la personnalité : alors que, pour le déterminisme global au moyen duquel la force fondamentale réunit ce groupe donné de dhammas, d'éléments, au cours de sa manifestation, on emploie souvent, dans les textes bouddhistes plus récents, le terme upanishadique de « Karma » (en pâli : kamma), ce qui permet de parler du kamma comme d'une « matrice des êtres » — kammayoni — et de formuler le principe suivant : « Selon les œuvres de l'être surgit un nouvel être : ce que fait un être, est ce qui le fait être encore une fois. Lorsqu'il est redevenu, les contacts le touchent [c'est-à-dire que commence le nouveau processus de combustion]. Les êtres sont donc les héritiers de leurs actions » (37). Mais il convient alors de prendre garde qu'à travers une formulation de ce genre, on n'aille pas supposer de nouveau qu'existe la continuité d'un substratum individuel — d'un Moi ; il convient, encore une fois, d'en revenir à l'image de la flamme qui passe d'un rameau à un autre, et, à part cela, rien de plus que la qualité particulière assumée par le feu au cours d'une combustion, qui se transmet à l'autre embrasement. Voilà pourquoi, dans les textes, il n'existe pas de réponse à la demande suivante : est-ce le même individu qui ressent les effets d'une existence précédente, ou est-ce un autre individu ? Comme unique réponse, on se limite à renvoyer à la « genèse conditionnée », c'est-à-dire au processus qui, en général, a conduit jusqu'à la conscience samsârrique (38). A la demande : « Est-ce le même nom-et-forme qui ressuscite dans une nouvelle existence ? », la réponse est : « Ce n'est pas le même nom-et-forme qui renaît dans l'existence successive ; mais avec ce nom-et-forme, sont accomplies des actions, ou bonnes, ou mau-

(37) *Majjhima-nikāyo*, LVII (II, 68).

(38) *Saṃyutta-nikāyo*, XII, 17, 24.

vaies, par le moyen desquelles surgit un autre nom-et-forme dans une existence successive » (39). Et l'on conclut : « Les effets surgissent selon une série, dont sont exclues aussi bien l'identité absolue que l'absolue différence, en sorte que l'on ne peut dire que ces effets sont créés par le même être, ni par quelque chose de différent » (40). De façon plus absolue, on pourrait s'en rapporter à l'image d'une bille qui roule en recevant la force et la direction de son mouvement par l'intermédiaire d'une autre bille qui l'a heurtée et qui, bien entendu, lui est distincte — si le monde animé lui-même ne nous présentait pas une analogie suffisante, précisément à travers le phénomène de la génération et de l'hérédité biologique : distinct de son père, dans le nouvel animal se continuent toutefois la vie, les tendances, les instincts et souvent même les tares de son procréateur.

Toutefois, dans le cas présent, nous estimons qu'il convient de penser moins à une continuité linéaire d'existences individuelles qu'aux innombrables apparitions d'un unique tronc de soif, soif qui, dans le processus de combustion, est chaque vie particulière, chaque individu particulier, le désir qui substantifie cette vie et cet individu, mais qui, en même temps, le transcende et, après des retours à l'état latent, va s'allumer ailleurs, se manifestant essentiellement alors selon la force et la direction que cette soif s'était déjà données à elle-même au cours de cette vie.

(39) *Milindapañha*, 46, 6-9. Cfr. également in *Saṃgutta-nikāya*, XII, 37, où il est dit que ce corps ne doit pas être considéré comme appartenant au même être, ni comme appartenant à d'autres, mais bien comme étant déterminé par une action précédente, c'est-à-dire par l'énergie que produisent des actes précédents, aussi bien spirituels que physiques.

(40) *Milindapañha*, 46-49; *Vishuddi-magga*, XVII (W, 238-240).

Avec une telle doctrine, le compromis, caractérisant la conception upanishadique — oscillant entre la vérité propre à une conscience âtmique et la vérité propre à une conscience samsârique — est surpassé : de telle sorte qu'à cet égard se trouve encore confirmé un point de vue rigoureusement réaliste, dénué d'« idéalismes » et d'atténuations. Le résultat n'en est certes pas une vue « consolante ». On peut donc dire que le Bouddha a accéléré les rythmes et exposé ce qui correspond à la forme-limite d'une chute ou d'une involution, parce que c'est seulement ainsi qu'il est possible de provoquer une réaction totale et que peut être entendue la nécessité de l'ascèse postulée par la voie de l'éveil.

Il convient d'ajouter ici la considération suivante : Nous avons déjà indiqué que les deux premières vérités des Ariyas, particulièrement en ce qui concerne la doctrine de la soif et du feu, peuvent ne pas être directement évidentes pour l'esprit de l'homme moderne. Celui-ci ne peut pleinement les comprendre qu'en des moments spécialement critiques, parce que la vie que mène un tel homme est, pour ainsi dire, extérieure à elle-même, à demi-somnambulique, se mouvant entre des réflexes psychologiques et des images, qui lui cachent la substance la plus profonde et la plus redoutable de l'existence. C'est seulement en des circonstances données que se déchire le voile d'une illusion, en somme, providentielle. Par exemple, dans tous les moments d'un péril subit : sur le point d'être écrasé, par un véhicule, ou lorsque le sol se dérobe sous les pieds par l'ouverture d'une crevasse sur un glacier, lorsque l'on touche par inadvertance un charbon ardent ou un objet électrisé — tous ces cas d'espèce provoquent une réaction instantanée qui ne provient ni de la « volonté », ni de la conscience, ni du « Moi », ce dernier ne survenant qu'après, le geste accompli, pour avoir été — en un tel

moment — surpassé par quelque chose de plus profond, de plus rapide et de plus absolu. La faim, la peur panique, la concupiscence sensuelle, le spasme, la terreur provoquent encore les manifestations de la même force — et celui qui est capable de la saisir directement, en ces instants, se crée également la faculté de la percevoir graduellement comme le substratum invisible de toute la vie à l'état de veille. Les racinations souterraines des inclinations, des fois, des atavismes, des convictions invincibles et irrationnelles, les habitudes, le caractère, tout ce qui vit comme animalité, comme race biologique, toute la volonté du corps — tout ceci se rattache au même principe. En face de lui, la « volonté du Moi » possède habituellement une liberté semblable à celle d'un chien attaché avec une chaîne relativement longue, chaîne dont le chien ne se rend compte qu'au delà d'une certaine limite. Si l'on veut dépasser cette limite, la force profonde ne tarde pas à se réveiller, pour passer par-dessus le « Moi », ou pour se jouer de lui, en lui faisant croire qu'il veut ce qu'elle veut. La force sauvage de l'imagination et de la suggestion reconduit au même point : celle qui, selon la loi connue de l'« effort transformé », se fait d'autant plus forte que l'on « veut » contre elle — comme dans le cas du sommeil qui s'enfuit, alors que l'on « veut » dormir, ou comme dans le cas de la suggestion d'une chute dans un abîme, suggestion qui conduit certainement un grand nombre à la chute, si l'on « veut » contre elle.

Une telle force, s'amalgamant donc avec celle des puissances émotives et irrationnelles, s'identifie graduellement à la force même qui régit les fonctions profondes de la vie physique, sur lesquelles peuvent bien peu la « volonté », la « pensée », le « Moi », lesquels leur sont extérieurs ou en vivent à la façon de parasites, pour en tirer les lymphes essentielles, sans pouvoir descendre au dedans, jusqu'au

trone profond. Pourtant il faut bien en arriver à se demander : de ce corps que je dis être le « mien », moi, que puis-je donc justifier avec « ma » volonté ? Est-ce que « moi », je veux « ma » respiration, ou le four des mélanges où brûle la nourriture, ou ma forme, ma chair, le fait que je sois un homme ainsi déterminé, et non pas autrement ? Or celui qui se pose ces questions, ne pourrait-il pas aller peut-être encore plus avant et se demander : cette volonté « mienne », cette conscience « mienne », ce « Moi » lui-même, est-ce que je les veux, ou les suis-je, tout simplement ?

Nous verrons que la doctrine de l'éveil finit par poser justement des problèmes de ce genre. Et celui qui est suffisamment fort pour aller en un tel sens au delà de l'illusion, ne peut pas ne point parvenir à cette constatation déconcertante : « Tu n'es pas vie en toi. Tu n'existes pas. "Mien", tu ne peux le dire de rien. La vie, tu ne la possèdes pas — c'est elle qui te possède. Tu la subis. Et c'est un mirage de croire que ce fantôme de "Moi" puisse subsister immortellement après la destruction du corps, là où tout te dit que la corrélation avec ce corps lui est essentielle, et qu'avoir un malaise, un choc, un accident quelconque, a une influence précise sur toutes ses facultés, pour "spirituelles" et "supérieures" qu'elles soient. »

Il en est qui, en certains moments donnés, ont la possibilité de se détacher d'eux-mêmes ; de descendre au delà du seuil, toujours plus bas dans les obscures profondeurs de la force qui soutient leur corps et où cette force perd son nom et son individuation. C'est alors que l'on a la sensation que cette force s'élargit, reprend le « Moi » et le « non-Moi », envahit toute la nature, substantifie le temps, transporte des myriades d'êtres comme s'ils étaient ivres ou hallucinés, se représentant sous mille formes — force irrésistible, sauvage, inépuisable, sans repos, sans limite,

brûlée par une insuffisance et par une privation éternelles. Qui arrive à cette redoutable perception, pareille à celle d'un abîme s'ouvrant à l'improviste, saisit le mystère du samsâra et comprend, vit pleinement l'anattâ, la doctrine de la non-aséité, du non-Moi. Le passage de la conscience purement individuelle à une telle conscience samsârique, reprenant des possibilités indéfinies d'existence, aussi bien « infernales » que célestes — tel est, au fond, *la base de toute la doctrine de l'éveil*. Il ne s'agit pas ici d'une « philosophie », mais d'une expérience qui, par le fait qu'elle correspond à la réalité, n'est pas de la seule compétence du bouddhisme. On peut découvrir certaines de ses traces et certains de ses échos en d'autres traditions, aussi bien en Orient qu'en Occident : en Occident, plus particulièrement dans le cadre d'un savoir secret et d'une expérience initiatique. La théorie de la douleur universelle, de la vie en tant que souffrance, ne représente à cet égard que quelque chose de fort extérieur et, comme nous l'avons déjà dit, de profane et d'exotérique. Là où cette théorie a été vraiment diffusée, elle ne concerne que les formes d'une exposition populaire.

Comme orientation générale, du point de vue de la mentalité occidentale il convient donc de distinguer deux formes ou degrés d'existence et de conscience samsâriques : l'une vraiment samsârique, l'autre limitée à l'espace et au temps d'une unique existence individuelle. La conscience commune à l'Occident moderne est cette seconde, qui ne représente toutefois qu'une partie, qu'une section d'une conscience ou d'une existence samsârique, qui, non seulement s'étend à travers les temps, mais qui peut, ainsi que nous l'avons dit tout à l'heure, comprendre également des états libres vis-à-vis de la loi temporelle que nous connaissons. Dans le monde oriental antique, cette plus vaste conscience samsârique subsistait encore.

Et la voie ascétique-initiatique considérerait comme première phase et comme prémisses le passage de la conscience commune, liée à une unique vie et définie par l'illusion du Moi individuel, à une conscience vraiment *samsârique*, à laquelle correspond aussi la notion du *santâna*, du Moi en tant que flux, courant ou série indéfinie d'états non substantiels, déterminés par *dukkha*. C'est seulement après, que se présente, en effet, la possibilité du passage vers ce qui est vraiment inconditionné et extra-*samsârique*. Mais, comme nous le verrons bientôt à propos des vocations, il est très rare qu'en Occident on ne prenne pas l'inconditionné et l'absolu pour ce qui correspond seulement à des états supérieurs d'une conscience qui demeure *samsârique*.

VI

LA GENÈSE CONDITIONNÉE

Le problème de l' « origine », correspondant à la seconde vérité des Ariyas, a été ultérieurement approfondi par la doctrine dite de la genèse conditionnée — *paticca samuppāda* — qui considère séparément les degrés et les états à travers lesquels il est possible d'arriver jusqu'à une existence conditionnée. Cette doctrine fut réputée « profonde, difficile à percevoir, génératrice de calme, élevée, irréductible à la pensée discursive, subtile, seulement accessible aux sages » (1). C'est précisément en raison de la difficulté que l'homme commun éprouve à la bien comprendre, que le prince Siddhartha semble avoir eu, tout d'abord, l'intention de ne point la divulguer : « doctrine qui va à contre-courant, qui est intérieure et profonde, elle reste invisible aux yeux de ceux qui, enveloppés dans la ténèbre épaisse, sont les esclaves de la soif » (2). Voilà ce que devraient avoir présent à l'esprit tout ceux qui, à ce sujet, voudraient avancer un « *caveat* contre toute inter-

(1) *Saṃgutta-nikāya*, VI, I.

(2) *Majjhima-nikāya*, XXVI (I, 249).

prétation profonde et métaphysique » (3). C'est un fait qu'il s'agit, au contraire, des résultats d'une recherche transcendante, atteints — selon la tradition — en de spéciaux états de conscience, correspondant aux trois veilles nocturnes, durant la même action spirituelle, qui conduisit le prince Siddharta à l'illumination super-rationnelle, à la « bodhi » (4). Voilà pourquoi on doit encore devancer l'objection, selon laquelle ce discours sur les états transcendants, malgré l'ostracisme prononcé contre toute spéculation, se base sur de simples hypothèses philosophiques. Le bouddhisme rentre dans le cadre d'une civilisation, chez laquelle était reconnue, en principe, la possibilité d'un regard, « avec lequel l'on voit, non seulement ce monde, mais aussi le monde de l'au-delà » (5) et par conséquent, la possibilité de saisir, en des conditions déterminées, aussi bien les états précédant l'apparition de l'homme dans une existence corporelle, que ceux qui interviennent lorsque s'épuise cette forme de manifestation (6). Les horizons de nos contemporains sont naturellement fort différents, et c'est pourquoi il n'est pas possible d'éliminer complètement l'impression que l'on se livre ici à une suite de spéculations théoriques.

Toutefois il faut bien, d'une manière ou d'une autre, arriver à pénétrer cette connaissance, puisqu'il s'agit d'un point de repère tant pour la partie doctrinale que pour la partie pratique de l'enseignement bouddhiste. « Qui voit

(3) Comme C.A. RHYS DAVIDS, dans l'introduction au *Samyutta-nikāyo*, Londres (1922), v. II, p. VI.

(4) *Mahāvagga*, I, 1, 2.

(5) *Digha-nikāyo*, XIX, 13; *Majjhima-nikāyo*, XXXIV (I, 337).

(6) Pour ce second genre de connaissance, cfr. BARDO THÖDOL (*The Tibetan Book of the Dead*, trad. W.Y. Evans Wentz, Londres, 1927). Cfr. également *Majjhima-nikāyo*, CXXXVI (III, 308), où l'on dit que, par le « cetosamādhi », l'ascète découvre le destin posthume des êtres.

l'origine à partir de causes — est-il dit en effet (7) — voit la vérité, et qui voit la vérité, voit l'origine à partir de causes ». Et encore : « De toutes les choses, qui procèdent de causes, l'Accompli a expliqué la cause et, en même temps, la destruction. Voici la doctrine du grand ascète » (8). Cette doctrine sert ensuite de base immédiate à l'action pratique, et elle est « génératrice de calme » (l'état opposé au *dukkha*), parce que son sens est le suivant : « Si cela est, ceci en vient ; avec l'origine de cela, ceci prend origine ; si cela n'est pas, ceci n'en vient plus ; avec la fin de cela, ceci prend fin » (9). En connaissant ce par quoi on est parvenu à l'état de l'existence *samsârique*, on parvient encore à connaître ce dont l'élimination détruit également l'état de l'existence *samsârique* : c'est pourquoi la doctrine de la *paṭicca samuppāda* constitue la prémisse des deux autres vérités des Ariyas — de la troisième, relative au « *nirodha* », c'est-à-dire à la possibilité de destruction de l'état défini par le « *dukkha* », et de la quatrième, relative au « *magga* », c'est-à-dire aux méthodes à suivre pour accomplir une telle destruction.

Le *paṭicca samuppāda* — qui signifie littéralement : genèse ou formation conditionnée — considère une série de douze états ou éléments conditionnants. Le terme employé est « *nidāna* », qui veut dire « condition », et non pas « *hētu* », qui veut dire « cause » : en effet, il s'agit d'une conditionnalité, non pas d'une causalité vraie et propre, en sorte que l'on pourrait utiliser l'image d'une substance, qui passe transformativement par divers états, en chacun desquels est contenue la potentialité de donner lieu à un autre état, en des circonstances appropriées, ou

(7) *Majjhima-nikāya*, XXVIII (I, 282).

(8) *Mahāvagga* (Vin.), I, xxiii, 10.

(9) *Samyutta-nikāya*, XII, 21, 22, 41.

encore, s'il se trouve neutralisé, d'en devancer un autre. Sur quel plan se développe donc cette série ?

* A ce sujet, les commentateurs orientaux et, naturellement, encore plus les orientalistes européens, sont souvent d'opinions contraires. Mais ces discordances proviennent du fait qu'ils ne s'aperçoivent pas que la même série est susceptible de deux interprétations diverses, lesquelles ne s'excluent pas et ne se contredisent point, puisqu'elles se rapportent à deux plans distincts. Selon la première interprétation — unilatéralement suivie par ceux qui se mettent en garde contre la « métaphysique » — toute la série se déroulerait sur le plan de l'existence *samsârique* et servirait à préciser le processus, qui se déroule dans le temps — c'est-à-dire : en direction horizontale — et selon lequel une existence finie est déterminée par d'autres existences précédentes, jusqu'au moment où elle en détermine une successive à son tour, de telle sorte que cette existence considérée est simultanément effet et cause, selon le point de vue d'où on la regarde. Mais, au-delà de tout ceci, il existe une interprétation plus profonde, touchant vraiment aux origines et constituant une connaissance de degré plus élevé que celui des « quatre vérités ». Selon une telle interprétation, la série ne saurait être conçue en termes uniquement temporels, mais en termes transcendants : c'est-à-dire qu'elle se développe, non pas en direction horizontale, mais essentiellement en direction verticale, prenant son point de départ d'états pré-individuels et pré-nataux, pour atteindre finalement le plan de l'existence *samsârique*, où se développe à son tour la série « horizontale », considérée par la première interprétation. Puisque, dans les textes, les *nidânas* eux-mêmes sont visiblement considérés, tantôt selon l'un et tantôt selon l'autre point de vue, il s'ensuit que les confusions et les interprétations divergentes n'ont pas manqué de proliférer.

toutes les fois que l'on ne disposait pas de principes généraux d'ordre doctrinal.

En ce qui nous concerne, nous devons essentiellement considérer le *paticca samuppāda* dans le sens d'une série transcendantalement verticale et descendante, qui, si elle finit par se greffer dans le temps, n'est toutefois nullement temporelle en elle-même.

1. — Comme élément-base de toute la série est indiqué *avijjā*, c'est-à-dire l'« ignorance », le non-savoir. La signification de ce terme, dans le bouddhisme, n'est point diverse, en son essence, de celle qu'il a en d'autres courants de la tradition hindoue — comme le *Sāṃkhya*, par exemple, et le *Vedānta* lui-même — doctrines chez lesquelles ce terme pourrait être exprimé de la façon figurative suivante : l'homme est un dieu qui ne sait pas qu'il est tel — et c'est uniquement ce non-savoir (*avijjā*) qui le fait homme. Il s'agit donc d'un état d'« oubli », de déliquescence, sur la base duquel se détermine la potentialité absolument primaire de l'identification avec telle ou telle forme d'une existence finie et conditionnée. On ne doit donc pas penser à une condition intellectuelle abstraite, mais bien à quelque chose qui comprend également une disposition, une tendance, un mouvement virtuel. C'est pourquoi, l'on peut considérer simultanément un tel état comme un « aveuglement », une « intoxication » et une « manie » — et nous voyons, en effet, que, dans certains textes, les termes « ignorance » et « manie » se conditionnent l'un l'autre. On dit, par exemple : « L'origine de l'ignorance détermine l'origine de la manie », et, en même temps : « L'origine de la manie détermine l'origine de l'ignorance » — la manie étant ici considérée sous son triple aspect, c'est-à-dire en tant que « manie de désir, manie d'existence, manie

d'ignorance — *kāmāsava, bhāvāsana, avijjāsana* » (10). Selon Neumann et De Lorenzo, nous avons donc traduit le terme « *āsava* » avec celui de « manie », terme qui est rendu de diverses manières par les orientalistes : parfois avec « passions » (*Nyanatiloka*), parfois avec « toxiques » — *deadly floods, intoxicants* (*Rhys Davids*) — ou avec *depravities* (*Warren*), ou avec « drogues », « ferments » ou « stupéfiants » — *drugs* (*Woodward*) — ou avec « effluves », « émanations impures », « suppurations » — *unreine Ausflüsse* (*Walleser*), etc. Le sens littéral est précisément celui d'une drogue intoxicante, qui altère et envahit tout un organisme avec un trouble ou une « manie ». Il convient donc de penser à un état fort semblable à celui de l'ivresse, qui fait oublier soi-même à l'homme et qui, dans le même temps, rend possible une action irrationnelle. L'étroite relation existant entre *avijjā* (ignorance) et *āsava* (manie) est non seulement confirmée par le fait que l'ignorance même, ainsi qu'on l'a vu, est indiquée comme un *āsava* — *avijjāsava* — mais davantage encore par le fait que l'état d'éveil ou d'illumination — *paññā* — constituant l'opposé de l'état d'ignorance, est très fréquemment donné comme se produisant lorsque les *āsavas* sont neutralisés et détruits.

Il convient ici de dire quelques mots à propos du problème concernant la mesure selon laquelle l'« ignorance » peut être considérée comme quelque chose d'absolument originel. Selon le point de repère, diverses interprétations sont, à cet égard, possibles. En lui-même, l'enseignement bouddhiste ne va pas au-delà de l'*avijjā*. Et, quant aux fins pratiques et ascétiques, il n'est même pas nécessaire d'aller plus loin que ce fait transcendantal, cette crise mystérieuse, plus ou moins pressentie par les enseignements de tous les peuples à travers les formes mythologiques.

(10) *Majjhima-nikāyo*, IX (I, 79-80).

logisées d'une « chute », ou d'une « descente », ou d'une « faute », ou d'une « altération » originaire. Du point de vue doctrinal, les choses se présentent toutefois sous un autre aspect. Si l'on affirme qu' « il n'est pas possible de découvrir une limite antérieure, en-deçà de laquelle n'ait pas existé l'ignorance en une certaine mesure, mais à partir de laquelle seulement il ait été possible de noter cette ignorance » (11), une telle idée doit être rapportée, non pas à la série transcendantale, mais à la série horizontale et temporelle de l'existence *samsârîque*, à propos de qui on a justement dit dans le même texte : « Le *samsâra* ne conduit point vers l'élément libre de la mort. Et l'on ne peut calculer le premier point d'où commença la marche des êtres, paralysés par l'ignorance et entravés par la soif » (12). Par contre, vouloir faire de l'ignorance, à la manière de certains, un *prius* absolu dans l'ordre de la genèse conditionnée interprétée « verticalement », serait un contre-sens : cela signifierait certainement assurer une « originalité » au bouddhisme, mais pour le condamner toutefois à toutes sortes de contradictions et d'incohérences. On pourrait peut-être concevoir la soif comme quelque chose d'originaire : mais non certes l'ignorance, qui, en tant que telle, présuppose déjà une connaissance. En outre, parler d'un éveil, n'aurait aucun sens, parce qu'il est bien évident que l'on ne s'éveille pas, si l'on ne s'est pas tout d'abord endormi et s'il n'y a pas quelque chose qui reluit au-delà du brouillard de l'oubli. Enfin, la substance même de la doctrine bouddhiste — c'est-à-dire l'ascèse — s'en trouverait fondamentalement préjudiciée parce que l'on ne parviendrait pas à comprendre d'où peut venir à l'homme la force de résister, de se détacher du

(11) *Samgutta-nikâya*, XV, 1.

(12) *Ibidem*, II, 179.

samsâra, de détruire — en la parcourant à rebours — toute la chaîne des nidânas et d'étouffer la manie sans en laisser de traces, si l'ignorance ne représentait pas quelque chose qui survint, une intoxication, un obscurcissement et une ivresse, laquelle, pour profonde qu'elle soit, présuppose néanmoins un état antécédent, — une ignorance donc, incapable de paralyser irrévocablement toutes les forces inhérentes à un tel état. Un tel point de vue se trouve en accord avec l'enseignement bouddhiste, comme il résulte du texte suivant : « Il existe, ô mes disciples, quelque chose de non-né, de non-devenu, de non-composé, de non-crée. S'il n'y avait pas quelque chose de non-né, de non-devenu, de non-composé, de non-crée, il n'existerait pas non plus de voie pour aller au-delà de ce qui est né, de ce qui est devenu, de ce qui est composé, de ce qui est créé. Mais puisqu'il y a quelque chose de non-né, de non-devenu, de non-composé, de non-crée, est rendue possible une libération de ce qui est né, de ce qui est devenu, de ce qui est composé, de ce qui est créé » (13).

Le plus apprécié des commentaires de ces textes estime, du reste, que l'ignorance est, et, dans le même temps, n'est pas une cause première, qu'elle « est l'élément principal, mais non pas le principe ». Elle n'est pas le principe du point de vue de l'existence samsârique, pour laquelle on fait remarquer qu'il n'existe pas un temps au cours duquel l'ignorance n'ait pas été, étant donné que cette existence a pour double racination et substratum co-existential l'ignorance et la soif. L'ignorance est par contre le principe du point de vue supérieur, transcendantal et vertical, d'après lequel il apparaît bien que les âsavas eux-mêmes sont conditionnés par l'ignorance et que c'est par cette voie qu'ils conduisent à une forme déterminée d'exis-

(13) *Udâna*, VIII, 1-3.

tence sur le plan infra-humain, humain ou « divin » (14). Sur le plan *samsârique*, et donc selon l'interprétation temporelle, l'ignorance vient proprement à être expliquée comme le fait de quelqu'un qui, une fois descendu dans la naissance, ne sait pas se rendre compte que la loi du monde est *dukkha*, qui n'en voit pas l'origine, la sortie et la voie qu'il convient de suivre pour en sortir : il s'agit donc de l'ignorance des quatre vérités des Ariyas. Déterminée par les *âsavas*, par l'intoxication, par la manie, cette ignorance spéciale confirme l'état *samsârique* de l'existence et détermine le substratum — *upadhi* — de sa continuation.

2. — Dans la série des causes interdépendantes, à l'*avijjâ* font suite les *sankhâras*. Ce terme a été également interprété de diverses façons. Littéralement, « *sankhâra* » signifie « former » ou « prédisposer en vue d'un but donné ». Il s'agit donc de l'état au sein duquel le mouvement potentiel, propre au premier *nidâna*, a déjà pris une certaine direction, a choisi la voie que suivra son développement ultérieur. Traduire « *sankhâra* » avec le mot « distinctions » (comme le fait Neumann) est donc exact sous un certain aspect, étant donné que l'on ne peut choisir une direction sans la délimiter tout d'abord, et donc la distinguer parmi d'autres orientations possibles. Il convient ici toutefois de tenir également compte du facteur volitif et actif (« *sankhâra* » en tant que « *kamma cetanâ* ») et du facteur « conceptionnel ». A cet égard, Burnouf avait déjà rappelé l'exégèse selon laquelle « *sankhâra* » est « la passion qui comprend le désir, l'aversion, la peur et la joie » (15), en faisant pourtant remarquer que désir et passion sont, ici, des termes trop étroits. Dans un commentaire

(14) *Vishuddi-magga*, XVII (W, 171-175).

(15) *Anguttara-nikâya*, VI, 63.

de Hodgson, cité par Burnouf, on lit ce qui suit : « La croyance du principe sensible incorporel dans la réalité de ce qui est seulement un mirage, est accompagnée par un désir à l'égard de ce mirage et par la conviction de sa valeur et de sa réalité : ce désir s'appelle *sankhâra* » (16). A quoi Burnouf ajoutait : « Les *sankhâras* sont les choses *quæ fingit animus*, c'est-à-dire que l'esprit crée, fait, imagine (*sañkarôti*); ils sont, en somme, les produits de la faculté qu'il possède de concevoir et d'imaginer » (17). C'est de cette façon que commence donc à se concrétiser l'objet de la « manie » et à se définir un courant déterminé — *santâna* — dans la descente vers l'existence *samsârique*. On peut ainsi rapporter les *sankhâras* au *kamma* (du sanscrit: *karma*) selon un doublé sens : dans l'enchaînement vertical, en prenant le terme « *kamma* » au sens général d'action et de principe général de la différence des êtres (18); et dans l'enchaînement *samsârique*, temporel et horizontal, en y considérant, par contre, les racinations du caractère, les prédispositions, les tendances innées, aussi bien que les tendances nouvelles qui se développent et qui, s'étant une fois stabilisées et incorporées dans le tronc de la soif, passent d'être en être, d'un état d'existence à un autre état d'existence. Selon cette deuxième signification, nous verrons que les *sankhâras* sont considérés comme un des cinq

(16) Cfr. *Corpus Hermeticum*, I, 1 : « En percevant dans l'eau sa propre forme, il conçut un désir pour elle et il voulut la posséder. L'acte accompagna le désir et la forme irrationnelle fut conçue. La nature s'empara de son amant, l'environna, et ils s'unirent en un mutuel amour. Voilà pourquoi, parmi tous les êtres qui vivent sur la terre, l'homme est le seul qui soit double, mortel de par le corps, immortel en essence... Supérieur au sommeil (= *avijjâ*), il est dominé par le sommeil. »

(17) E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris [1876], pp. 448-9.

(18) Cfr. *Vishuddi-magga*, XVII.

trons constitutifs de la personnalité. Mais, en dernière analyse, pour chaque être, l'ultime racine de ces saṅkhâras particuliers, existant sur le plan conditionné, saṃsârique, reconduit aux saṅkhâras constituant le second nidāna de la série verticale.

3. — Les saṅkhâras, en raison de la distinction ou de l'individuation qu'ils impliquent, donnent lieu au troisième nidāna, à « viññāna », c'est-à-dire à la « conscience », qu'il convient d'entendre comme une conscience distinctive. En d'autres termes, nous avons la potentialité de tout ce qui apparaîtra comme individualité, comme conscience individualisée et finie, voire comme conscience du « Moi », selon le sens général inclu dans le terme sanscrit « ahaṃkāra », qui reprend aussi des formes d'individualité, différentes de l'individualité humaine, telle qu'on la connaît ordinairement.

4. — Le quatrième nidāna est nāma-rūpa, c'est-à-dire « nom-et-forme ». Nous avons eu déjà l'occasion d'en parler. Ici encore, il importe, une nouvelle fois, d'étendre seulement le concept, en pensant à l'ensemble des éléments, aussi bien matériels (« forme ») que subtils et mentaux (« nom »), dont viññāna, c'est-à-dire une conscience individuelle, a généralement besoin en tant que base. C'est sur le plan du quatrième nidāna qu'advient *l'intersection de la direction verticale avec la direction horizontale, qui conduira à la conception et à la génération d'un être*: en lui, les dispositions transcendantales s'incorporent dans les éléments d'une hérédité saṃsârique, éléments qui, pour le cas où la série évolue en direction d'une naissance humaine, utiliseront à leur tour, selon une large mesure, la matière de l'hérédité biologique des procréateurs.

Pour s'orienter à propos de ce dernier point, il importe

de considérer le bouddhisme à la lumière d'un enseignement plus général. Trois éléments concourent à la naissance d'un être humain. Le premier est de caractère transcendantal et se relie aux trois premiers nidānas : en d'autres termes, il convient que l'« ignorance », la manie et le saṅkhāra aient déterminé un obscurcissement et un courant descendant, qui, par le moyen du second nidāna, a déjà sa propre direction, et qui, par le moyen du troisième, évolue déjà vers une forme individuée, finie, égotique de conscience. Le second élément se rapporte, par contre, à des forces et à des influences déjà organisées, à une vitalité déjà déterminée, correspondant à l'un des processus de « combustion », qui constituent le saṃsāra, ainsi que nous l'avons déjà exposé. De telles influences et une telle vitalité peuvent globalement se concevoir sous l'aspect d'une entité *sui generis*, que nous pourrions dénommer « entité saṃsārique », ou encore « entité de soif ». Il s'agit d'une « vie » qui ne s'épuise pas dans la vie terrestre de chaque être, mais qui doit plutôt être considérée comme la « vie » de cette vie et qu'il sied de reporter aux notions de « démon », de « double », de « génie », de *kā*, de *fravashi*, de *fylgga*, etc., notions qui se retrouvent en d'autres traditions et qui, dans la tradition indo-aryenne, préexistaient déjà — comme, par exemple, le « liṅga-çarira », ou « corps subtil » du Sāṃkhya — ou à la façon de cette entité — *gandharva* — qu'un autre texte du plus ancien canon bouddhiste indique aussi comme nécessaire, en dehors des parents, pour que se produise une naissance (19). Dans l'*Abhidharmakośa*, c'est-à-dire dans la mise en place théorique du bouddhisme, cette entité reçoit le nom d'« anta-rābhava » ; on estime qu'elle possède une existence pré-

(19) *Majjhima-nikāyo*, XXXVIII (I, 390) ; *Jātaka*, 330 ; *Milinda-pañha*, 123.

natale; ayant le « désir » pour substance et transportée par des implusions alimentées par d'autres vices, elle cherche à se manifester dans une nouvelle existence (20). Tel est donc le second élément, qui correspond déjà virtuellement à un « nom-et-forme » en bonne partie prédéterminé. Sur le plan de ce nidâna — nâma-rûpa — se produit donc l'union du principe obscurci par l'ignorance avec l'antarrâbhava, ou démon samsârique, ou entité de soif : le premier, pour ainsi dire, prend le second pour véhicule, en se greffant ainsi à un tronc déterminé d'hérédité samsârique.

Il convient maintenant de considérer le troisième élément. Dans le texte dont nous venons de parler, on dit que l'œil hypersensible voit errer le démon, jusqu'à ce que se présente, pour ce dernier, l'occasion d'une nouvelle « combustion », au moment où il aperçoit l'union sexuelle d'un homme et d'une femme, tels que, pour présenter une hérédité correspondant à l'objet de sa soif, ils puissent être son père et sa mère. C'est alors que se produit un fait, à propos duquel la doctrine en question présente une étrange concordance d'idées avec ce que la psychanalyse — malgré toutes sortes de déformations et d'exagérations — a présenté de nos jours sous la forme de la théorie de la *libido* et du « complexe d'Oedipe » ou du « complexe d'Electre ». On y parle, en effet, d'un désir que cet entité concevrait pour la future mère ou pour le futur père, selon le sexe auquel il appartenait au cours d'une existence précédente et déjà épuisée, et d'une aversion correspondante à l'égard de l'autre procréateur (21). S'ensuit une identification ivre à la jouissance du couple, par l'œuvre de laquelle

(20) *Abhidharmakośa*, III, 12; cfr. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Nirvâna*, Paris [1925], p. 28.

(21) C'était déjà une idée védique, du reste (*Rg-Veda*, X, LXXXV, 40), que le « gandharva », le génie, ou « double », possédât l'épouse avant le mari.

l'entité pénètre dans la matrice et grâce à qui s'opère la conception. Immédiatement les divers khandhas, c'est-à-dire les éléments fécondants, liés entre eux, qui se trouveront à la base du nouvel être se condensent autour de cette entité. C'est à partir de ce point que se produit le processus physiologique du développement embryonnaire, tel que la génétique contemporaine le connaît en ses aspects extérieurs, et tel que, dans ses conditions intérieures, le considère la théorie relative aux divers autres nidānas, dont nous avons encore à parler (22).

Ainsi donc, en dernière analyse, trois principes ou entités sont présents dans l'être humain : ceux mêmes qui, dans le Sāmkhya, portent le nom de kārana-, de līṅga-, et de sthūla-śarīra, et que les antiques traditions occidentales ont bien connu en tant que : *nous*, *psyché* et *soma* — ou comme *mens*, *anima* et *corpus*. A propos de ces dernières, il convient de rappeler l'étroite relation qui fut conçue entre l'âme — en tant que « démon » ou « double » — et le « génie » — en tant que vie et mémoire d'un certain sang et d'une certaine lignée : ce qui, à son tour, nous ramène à la « voie des pères » (pitr-yāna) upanishadique, au sentier qui reconduit sans fin à la naissance selon la loi du désir et le destin de l'existence samsārique. L'« âme » (en tant que distincte du principe proprement spirituel), selon la conception originaire, appartient justement à ce plan ; elle se confond plus ou moins avec cette entité irrationnelle, qui est le « démon ». Notons d'ailleurs que, dans les textes bouddhistes de la prajñāpāramitā, la personne, ou « âme » — pudgala — se confond aussi très souvent avec ce principe préformé qui assume l'existence en tant que vie d'une vie déterminée, et qui en maintient unis les éléments, tout

(22) L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, Etudes et Matériaux, Paris [1909], pp. 25 sq.

en se maintenant comme une force qui ne leur est point liée et qui ne finit pas d'exister avec la mort de l'individu.

Dans les textes du canon bouddhiste le plus ancien (pâli), les choses sont souvent présentées de telle manière que le démon, ou entité *samsârique*, semble être l'équivalent du *viññana*, c'est-à-dire de la « conscience », du troisième *nidâna*. En réalité, ainsi que nous l'avons dit, il s'agit de deux choses bien distinctes : l'assimilation s'explique par le fait que, à travers une affinité élective ou une convergence, entre la force d'en-haut transportée par l'ignorance et cette entité, faite de désir, se produit une identification tout à fait analogue à celle de cet organisme avec ce que les futurs procréateurs présentèrent comme matière pour sa nouvelle manifestation déterminée par la soif. La « conscience » — *viññana* — n'est pas le « démon », toutefois elle le rencontre, elle s'y identifie et le prend pour véhicule, au point de concrétiser une individuation et une incarnation d'elle-même, étant donné que, pour cela, est nécessaire une force déjà spécifiée de vie, de soif, d'attachement et de jouissance. C'est pourquoi, dans le composé humain, existe certes un « démon », qui est le siège d'une conscience *samsârique* plus qu'individuelle, démon auquel peuvent se lier des souvenirs, des instincts et des causes de lointaine origine, et que l'on peut enfin faire correspondre aussi à l'*âlâya-viññana*, à la « conscience-écrin », conservant toutes les impressions, tant conscientes qu'inconscientes, d'un tronc ou d'un courant donné — mais on doit ajouter qu'il existe aussi un principe supérieur, c'est-à-dire le principe que l'ignorance et les *âsava* ont intoxiqué et enténébré. Ceci est un point fondamental, dont ne pas tenir compte rendrait inintelligible de notables parties de l'ascèse bouddhiste.

On dit qu'au moment où l'*antarâbhava* — le démon — pénètre dans la matrice et où commence, autour de lui, le

regroupement et la coagulation des éléments matériels, celui-ci « meurt » (23). Par cette mort, on doit entendre la solution de continuité de la conscience, en raison de laquelle on ne se souvient plus ordinairement des états pré-natals et préconceptionnels, tant samsâriques que transcendantaux. Il s'agit d'une sorte de fracture, parce qu'à partir de ce point — le quatrième nidâna — apparaît l'inséparable corrélation entre la conscience et l'unité psycho-physique (nâma-rûpa) qui l'individualise : c'est pourquoi, s'il est nécessaire que la conscience — viññâna — descende dans le sein maternel afin qu'un « nom-et-forme » puisse s'organiser, il importe en même temps qu'il y ait un « nom-et-forme », afin que la conscience existe (24).

En ce qui concerne le rapport existant entre les trois principes, on trouve cette comparaison dans les textes : la conscience, viññâna, est la semence ; la terre est le kamma (karma) ; l'eau, qui fait croître le grain en plante, est la soif. Le kamma correspond ici à la force, préformée par des sankhâras déterminés, relative à « l'entité samsârique », dans lequel s'immerge le principe descendant (semence) et que la soif met en acte dans une nouvelle existence. Seulement en des cas de « descentes » exceptionnelles, « fatidiques », concernant des êtres qui, ayant détruit l'ignorance en une certaine mesure, sont essentiellement faits d'« illumination » en leur substance (bodhi — tel est le sens littéral de l'expression « bodhisattva »), le « véhicule » utilisé est un « corps céleste » ou « corps de splendeur » (tusito-kâyo), à la place de l'antarâbhava comme entité de soif. En de tels cas, la naissance adviendrait sans aucune solution de continuité de la conscience, en parfaite

(23) Cfr. G. Tucci, *Il Buddhismo*, Foligno (1926), p. 75.

(24) Cfr. *Digha-nikâya*, XV, 21-22.

possession de soi-même, avec imperturbabilité et voyance, avec un choix du lieu, du temps et de la mère en qui se produira l'incarnation (25).

De telles vues rendent naturellement relative la portée de l'hérédité biologique terrestre. En tant qu'hérédité, on considère ici quelque chose de beaucoup plus vaste: non seulement ce que l'on hérite de ses propres aïeux, mais encore ce qui provient de nous-mêmes, à travers des actes et des identifications datant d'avant la naissance. Ceci constitue même, dans l'hérédité globale, la partie essentielle, concernant le vrai noyau de la personne. D'un point de vue supérieur, faire abstraction de cette hérédité non-biologique serait aussi absurde que de supposer que des poussins d'espèce différente sortent uniquement de l'œuf, sans une correspondante hérédité animale différente (26). Si nous reprenons le symbolisme de la combustion, il serait absurde, en voulant trouver l'origine du feu qui s'attaque à un tronc d'arbre, de remonter à l'origine du tronc, à l'arbre dont il provient, à la forêt dont l'arbre à son tour faisait partie, et ainsi de suite — parce que cela explique, tout au plus, la qualité de combustible de cette matière donnée. On doit, au contraire, chercher l'origine du feu sur la ligne du feu lui-même, et non pas du bois, en considérant l'étincelle qui a allumé cette flamme, puis en remontant à la flamme à qui appartenait cette étincelle, et ainsi de suite. De la même manière, l'hérédité la plus essentielle, l'hérédité vraiment « directe » d'un être ne se trouve pas sur la ligne généalogique des procréateurs terrestres — et l'on doit ainsi dire que les êtres sont héritiers et fils de l'action.

(25) Cfr., par exemple, *Majjhima-nikāyo*, CXXIII (III, 196-7); *Dīgha-nikāyo*, XIV, 17; *Bardo-Thōdol*, cit., p. 191; *Anguttara-nikāyo*, VIII, 70.

(26) Cfr. H.C. WARREN, *Buddhism in translations*, Cambridge [1909], p. 212.

non pas d'un père et d'une mère (27). Au-delà de l'hérédité de nous-mêmes en tant que corps et soma, il y a l'hérédité samsârique, et il y a, enfin, l'hérédité de nous-mêmes, en tant que principe « d'en-haut », enveloppé par l' « ignorance ».

5. — Revenant à la chaîne de la genèse conditionnée, les états ou nidânas qui font suite à « nom-et-forme » se réfèrent au côté intérieur du développement embryonnaire. Le cinquième anneau de la série est avant tout « sal-âyâtana », c'est-à-dire l'[assomption du] sextuple siège — selon lequel on entend les domaines ou troncs dans lesquels s'allumeront, par contact, les diverses impressions des sens et les diverses images du mental. Dans la tradition indo-aryenne, on parle toujours de six sens, en ajoutant « mano » (en sanscrit : « manas ») — le mental, la pensée — aux cinq autres sens connus. Bien loin d'être synonyme d' « esprit », comme le croient nombre de nos contemporains, la pensée — en tant que pensée subjective, liée au cerveau — possède ici la valeur d'un sens *sui generis*, ayant plus ou moins la même dignité des autres. Lorsque la pensée ne se limite pas à coordonner et à organiser les données sensibles, on considère que la pensée jaillit de formes spéciales et subtiles de « contact ».

6-7. — En passant de la virtualité à l'actualité, on atteint le sixième nidâna — phassa — qui veut dire littéralement « contact », « toucher », et qui se rapporte à l'expérience, qui commence à brûler ou à reluire sous l'action d'excitations déterminées en chacun des six domaines ou troncs. C'est pourquoi le nidâna suivant est « vedanâ », le fait de

(27) DAHLKE, *Buddh. als Weltansch.*, cit. p. 61.

sentir, le *coloris* émotionnel des perceptions, le sentiment en général. C'est ici que débute un nouveau développement, qui peut être considéré comme la manifestation et l'embrasement de la manie, pour ainsi dire, transcendante, sous forme de ce désir particulier et de cet attachement qui sert de substratum à l'expérience d'un être particulier dans un milieu particulier.

8. — Le *nidāna*, venant immédiatement après la sensation, est donc la soif — *tanhā* — qui s'éveille dans les divers troncs alimenté par les contacts, comme cette flamme qui — selon un texte déjà cité — brûle en tous sens et reprend l'objet, la faculté des sens, le contact et l'impression qui en provient, même lorsqu'elle semble neutre, c'est-à-dire : ni de plaisir, ni de douleur.

9. — Etant donné qu'à ce niveau, « brûler » est l'équivalent d'« être », mais que, pour brûler, la flamme a besoin du matériel, dépend de ce matériel, veut ce matériel, voici qu'apparaît le neuvième *nidāna* : *upādāna*. Le terme veut dire littéralement « embrasser » : il s'agit d'une acceptation, d'une assumption en fonction d'un attachement, d'une dépendance. C'est pourquoi certains traduisent ce mot par « volonté » ou par « affirmation » (*anunayo*), en opposition à détachement ou rejet (*vinayo*).

C'est alors que s'effectue et se concrétise l'*ahamkāra*, la catégorie générale des « appropriations », *adhyāmika* : car c'est le moment où apparaît le sentiment du Moi ou de la « personne » (*sakkāya*), défini par son rapport avec tel ou tel objet ou état, selon la formule : « Ceci est mien, je suis ceci, ceci est à moi ». Ici se trouve donc l'endroit convenable pour les agrégations, pour la formation de la personnalité sur la base des cinq troncs, déjà considérés plusieurs

fois, et qui sont : le tronc des formes (*rûpa*), comprenant tout ce qui tombe sous la domination des sens ; le tronc de l'affectivité (*vedanà*) ; celui des conceptions, ou des représentations, ou des formes mentales (*sañña*) ; celui des prédispositions, des tendances et, en général, des volitions (*sankhâra*) ; enfin, celui de la conscience même, en tant que déterminée, conditionnée et individuée (*viññâna*). On dit : « L'attachement (*upādâna*) n'est pas la même chose que le quintuple tronc de l'attachement ; et l'attachement n'est pas non plus hors des cinq troncs : ce qui est un motif pour la volonté, est affirmation, voilà ce qui, dans le quintuple tronc, est attachement » (28). Il s'ensuit que la personnalité samsârïque n'est pas constituée par ces cinq domaines, mais, au contraire, par cette « soif de volonté » qui est en eux (29), par ce qui provient de l'élément-base de tout le processus, de la soif, qui se confond maintenant avec la soif même du « démon » et qui détermine la dépendance, au moment de se satisfaire à travers les contacts ; : cependant que, de la dépendance, découleront à leur tour l'angoisse, l'inquiétude et la peur fondamentale de ceux qui n'ont pas en eux-mêmes le propre principe et qui, pour cette raison, s'écrochent désespérément à *sakkâya*, à la personne, au Moi. Dans le domaine de l'« attachement », on parle généralement de l'action de couvrir et de soigner les sensations éprouvées, ou tristes, ou heureuses, ou pas plus heureuses que tristes, et de se cramponner à elles. Du fait de couvrir et de prendre soin des sensations, du fait de s'y agripper, prend naissance la satisfaction (en un sens spécial et transcendantal, car il peut aussi s'agir également — ainsi qu'on l'a vu — de sensations « neutres ») : ce fait de se satisfaire de la sensation est attache-

(28) *Majjhima-nikâya*, CIX (III, 76).

(29) *Ibidem*, XLIV (I, 439-40).

ment. De cet attachement, le « devenir » tire son origine (30).

10. — En effet, toutes les conditions nécessaires pour l'affirmation de la personne étant désormais présentes, on parvient alors au devenir effectif de cette personne, à l'actesynthèse de son apparition en tant qu'être individuel, de son « existence » selon le sens littéral : *ex-sistere*, sortir, existence extériorisée. Ceci correspond à « bhava », le dixième nidāna, qui veut dire littéralement « devenir » et qui a comme contre-partie :

11. — La naissance — jāti — souvent considérée aussi comme une « descente » (31). Du cinquième au dixième nidāna, il s'agit donc d'états qui se développent en tant que contre-partie de la vie embryonnaire, à partir de la conception, avec la détermination de ce qui s'appellerait, dans la philosophie moderne, les catégories *a priori* de l'expérience, c'est-à-dire les catégories des modes selon lesquels cette existence se développera dans l'espace et le temps, ou en d'autres conditions de vie. En effet, il convient de noter que la doctrine en question n'a pas seulement en vue le cas d'une naissance humaine et terrestre. Bien qu'il

(30) *Majjhima-nikāyo*, XXXVIII (I. 391). A ce propos, on exposera ici deux importantes notions bouddhistes : celle de *sāsava* et celle de *prāpti*. *Sāsava*, de *āsava*, veut dire le co-intoxiquant, ou encore tout ce qui favorise une explication de la « manie » ou « intoxication » originaires : il s'étend à des états « bons » ou « mauvais », vu que seul à ne pas être co-intoxiquant est « ce qui n'est pas inclus », ce qui se rapporte à la pure transcendance (cfr. *Dhammasaṅg.*, 1.103, 1.104). — Quant à *prāpti*, il veut dire assumption ou incorporation : il est l'adhésion primaire, par laquelle une tendance bien définie subsiste virtuellement, en attendant seulement l'occasion de se manifester, même lorsque, pour s'être satisfaite, elle semblait avoir disparu. Cfr. plus avant, p. 369-370.

(31) *Samyutta-nikāyo*, XII, 2.

soit visible que le bouddhisme a essentiellement formulé la théorie de la genèse conditionnée en vue d'un tel cas, il y a toutefois lieu de considérer, en général, la possibilité d'une naissance — jâti, dixième nidâna — non seulement sur le plan de la génération animale, mais encore sur celui des « formes pures » — rūpa — ou sur celui qui est « libre de forme » — arūpa (32). Avec cette seule différence que, pour traiter de ces cas, il conviendrait de modifier çà et là l'exposition précédente, au moyen d'une adaptation opportune. Quoiqu'il en soit, on relèvera que la doctrine bouddhiste à l'égai de tout enseignement vraiment métaphysique, surpasse l'étroitesse particulière des horizons, qui est propre aux points de vue dominant dans l'Occident, en affirmant que l'état humain n'est qu'un des nombreux états possibles d'existence conditionnée, de même que l'existence humaine individuelle n'est qu'une des nombreuses formes possibles d'existence individuelle et, en elle-même, la simple section d'un courant particulier d'un santâna, qui existait avant et qui existera après cette vie.

12. — Le dernier nidâna est jarâmarana, c'est-à-dire le déclin (jarâ, — en particulier : vieillesse) et mort (marana). La naissance — jâti — a pour inséparable corrélatif la décadence et la mort. *Omnia orta occidunt et aucta senescunt* ; « le devenir engendre, le devenu vieillit et meurt » (33). Selon les textes, l'évidence enfermée dans ces mots : « Tout ce qui a une origine a également une fin », se présente à un moment donné devant « l'œil clair et sans tache de la vérité » (34), non pas comme une théorie, mais bien

(32) Cfr., par exemple, *Majjhima-nikâyo*, IX (I, 72).

(33) *Ibidem*, I (I, 10).

(34) *Ibidem*, LVI (II, 55) ; LXXIV (II, 223) ; *Dīgha-nikāyo*, XXI, 10.

comme une expérience directe, comme une vision absolue et libératrice.

La chaîne de la genèse conditionnée nous a donc conduits par degrés jusqu'au monde de la contingence, de l'éternelle impermanence, de l'agitation, de cette individualité qui est une illusion et rien d'autre qu'un nom, de cette vie qui est mêlée à la mort et qui est altérée par l'angoisse et par une privation ou une insuffisance radicale : jusqu'à ce monde, où il n'y a pas de liberté; où les êtres, pris par le désir, pour une part d'entre eux « sautent çà et là comme des lièvres pris au collet » (35), et, pour une autre part, se perdent comme des « flèches décochées dans la nuit ». En ces termes mêmes, celui qui s'est déclaré capable d'« expliquer toute la vie depuis ses fondations » a formulé l'enseignement résumé d'après les deux premières vérités des Ariyas : c'est-à-dire « dukkha », l'agitation, qui est la racine de toute souffrance; et son substratum, « tanhâ », qui est la soif, le désir. (36)

Après avoir fait allusion aux diverses possibilités de la « naissance », il convient de faire remarquer que, si le bouddhisme reconnaît l'existence d'un autre monde, voire même d'autres mondes, d'autres conditions d'existence par-delà l'existence terrestre, — de mondes « célestes » — il considère ces mondes célestes comme étant eux-mêmes sujets à la loi de dukkha. Les entités divines — devas — existent en leurs hiérarchies analogues aux hiérarchies angéliques de la théologie occidentale : toutefois non pas comme des êtres immortels. Bien que leur durée soit indéfiniment longue par rapport au temps des hommes — devâ-dighâyuka — ces entités n'en connaîtront pas moins « jarâ-marana », c'est-à-dire le déclin et la fin. Dans le cas

(35) *Dhammapada*, 342.

(36) *Majjhima-nikâya*, XI (I, 98).

extrême, ceci doit être entendu comme se trouvant en relation avec l'enseignement général hindou, concernant les lois cycliques, c'est-à-dire la réabsorption alternée de toutes les formes manifestées, y compris les formes supérieures, dans le principe non-manifesté qui, à elles toutes, est supérieur et antérieur. On sait que les anciennes traditions occidentales, avec la doctrine des éons, des *sæcula* et des années cosmiques, eurent aussi des conceptions analogues.

Disons, en passant, que le bouddhisme connaît une personification du *princeps huius mundi* en Māra. Si, étymologiquement, Māra reconduit à Mrtyu, primitivement dieu hindou de la Mort, il est ici le pouvoir qui se trouve à la racine de l'existence *samsârîque* tout entière et qui se reconfirme en tous lieux où se trouvent indifférence passive, attachement, entrave de désir, satisfaction, quel que soit le plan d'existence ou le « monde », et donc aussi sur le plan spirituel (37). Māra, qui a pour filles Tanhâ, Rati et Arati, c'est-à-dire concupiscence, amour et haine, est celui qui dispose les appeaux, afin qu'une fois attirés, et sur le point de se satisfaire, les êtres tombent en son pouvoir (38) et que, paralysés par la manie, ils rentrent sans cesse dans le courant de l'existence éphémère (39). C'est encore lui qui, en incarnant le caractère éphémère de l'existence *samsârîque* et en apparaissant donc ainsi comme le dieu de la Mort, surprend et emporte, à un moment donné, l'homme affairé autour de tel ou tel bien — « pareil à une inondation submergeant un village endormi » (40). Māra est en étroite relation avec l'« ignorance ». Il peut agir aussi longtemps qu'il n'est pas connu. « Il ne me connaît

(37) *Samgutta-nikâya*, XXII, 63; XXXV, 114; *Mahāvagga*, I, 11.

(38) *Itivuttaka*, 14.

(39) *Majjhima-nikâya*, XXV.

(40) *Dhammapada*, 287.

pas » — telle est la condition première de ses agissements. Par contre, au moment où l'œil désabusé le fixe, son pouvoir demeure paralysé (41).

La grande signification pratique de la doctrine du *paṭicca samuppāda* se trouve dans le fait que l'on peut, par elle, affirmer : le monde conditionné et contingent n'existe pas comme quelque chose d'absolu, *mais il est lui-même, à son tour, conditionné et contingent*. C'est pourquoi une révolusion, un éloignement, une destruction est toujours possible, en principe (42). Créées par l'action, les formes conditionnées d'existence peuvent être dissoutes par l'action. L'enseignement bouddhiste, au-delà de la série descendante des formations — appelée la « mauvaise voie » — considère donc la série ascendante des dissolutions, qui est appelée la « voie droite » (43). Si dans la première série, en raison de l'ignorance, se forment les *sankhāras* ; de ceux-ci, la « conscience » ; de la conscience, un « nom-et-forme », et ainsi de suite, jusqu'à rejoindre la naissance, le déclin, la souffrance et la mort — dans la seconde série, une fois détruite l'« ignorance », les *sankhāras* sont détruits : ceux-ci étant détruits, la « conscience » est détruite, et ainsi de suite, jusqu'à l'éloignement conditionné des derniers effets, c'est-à-dire ceux de la naissance, du déclin, de la souffrance et de la mort, en un mot, de la loi de l'existence *samsārique* (44).

On peut alors comprendre pourquoi le moment où se révéla au prince Siddharta la vérité de la genèse conditionnée — c'est-à-dire la vérité selon laquelle le *samsāra* n'« est » pas, mais est « devenu » — fut considéré comme

(41) *Mahāvagga*, I, xi, 2; *Majjhima-nikāya*, XLIX (I, 481), etc.

(42) *Samyutta-nikāya*, XII, 1^{er} sg, 20.

(43) *Samyutta-nikāya*, XII, 3.

(44) *Mahāvagga*, I, i, 2.

l'instant d'une illumination libératrice : « Il est devenu ! — comme une chose jamais ouïe auparavant, jaillit en moi l'intuition, jaillit en moi cette connaissance, jaillit en moi la vision, jaillit en moi une lumière ». Et c'est précisément en cette occasion qu'il est dit : « Lorsque la nature réelle des choses devient claire pour l'ascète ardent et méditatif, c'est alors que tombent tous ses doutes, car il a réalisé ce qu'est cette nature et quelle en est la cause » (45). Et encore : « Lorsque la nature réelle des choses devient claire à l'ascète ardent et méditatif, il surgit, il disperse les légions de Mâra, pareil au soleil qui illumine le ciel » (46). C'est à ce point que prend fin la démonie *samsârique*.

Une fois que la chaîne descendante des douze *nidânas* nous a conduits jusqu'au plan de l'existence *samsârique* vécue par un être fini, se présente la possibilité de considérer l'autre interprétation des mêmes *nidânas*, que nous avons appelés « horizontale ». C'est alors qu'il convient de subdiviser les douze *nidânas* en quatre groupes et de les rapporter à plusieurs existences individuelles en série. Le premier groupe comprend alors les deux premiers *nidânas* (*avijjâ* et *sankhâra*), correspondant à une hérédité *samsârique*, venant d'une autre vie à un être donné — l'*avijjâ*, le non-savoir, serait alors à rapporter aux « quatre vérités » : ce serait le fait de n'avoir rien su de la contingence du monde, ni de la manière de lui échapper ; et les *sankhâras* seraient les prédispositions, qui vinrent à se créer en cette vie antérieure, vécue au sein d'une telle ignorance. Le second groupe se rapportera au contraire à l'existence présente, comprenant les trois *nidânas* « conscience », « nom-et-forme » et « siège des dix sens », qu'il convient de mettre en relation avec la formation et avec le développement de

(45) *Ibidem*, I, 1, 3.

(46) *Ibidem*, 7.

la nouvelle vie, qui reprend la susdite hérédité. Le troisième groupe concernera les nidānas « contact », « sensations », « soif », « attachement », se référant à la vie même de l'homme commun, puisqu'il sert à confirmer l'état samsārique d'existence, en alimentant, avec une autre soif, la soif préexistante, et en engendrant, avec les pensées et les actions, des énergies qui se manifesteront dans une vie successive. C'est à cette vie que se rapportent enfin les trois derniers nidānas « (nouveau) devenir », « naissance » et enfin « décadence et mort », presque à la façon d'effets (47). Selon une interprétation de ce genre, voici comment sont, en particulier, expliqués certains nidānas : l'ignorance est donc celle qui concerne les quatre vérités; les saṅkhāras sont les prédispositions dans les trois domaines de la pensée, de la parole et de l'action; la conscience — viññāna — est celle qui correspond au sextuple siège (aux six sens); « nom-et-forme » est l'ensemble psycho-physique de l'homme vivant; contacts et affectivité regardant de nouveau l'expérience sensible; enfin, « upādāna » serait l'attachement, soit au désir, soit aux opinions, soit à la croyance dans le Moi, soit à la croyance en l'efficacité à forme miraculeuse des règles morales et des rites (48).

Si cette interprétation « horizontale » peut être, çà et là, utilisée pour encadrer certaines références spéciales des textes, elle a toutefois un caractère extérieur, exotérique, par rapport à l'autre interprétation, verticale et transcendante, puisqu'elle concerne exclusivement le plan samsārique; elle peut donc revendiquer un caractère de cohérence parfaite. Par exemple, on ne discute pas la raison pour laquelle « devenir », « naissance », « décadence et mort »

(47) Ceci est l'interprétation qui est essentiellement suivie par NYANATILOKA, éd. de l'*Anguttara-nikāya*, v. I, p. 291.

(48) *Samyutta-nikāya*, XII, 2.

ne se trouvent pas déjà inclus dans le groupe médian, qui concerne l'existence présente, alors qu'ils se trouvent, au contraire, rapportés à une existence ultérieure, comme si tout cela n'avait point déjà de valeur, soit pour la vie actuelle, soit pour la vie précédente en qui sont localisés les *sankhâras* et l'ignorance, et comme si, dans l'existence ultérieure, ne devaient pas se présenter encore une fois, soit l'ignorance et les *sankhâras*, soit la conscience, le sextuple siège, etc., c'est-à-dire les *nidânas* uniquement considérés, dans la susdite interprétation, ou dans une existence antérieure, ou dans la vie actuelle qui en reprendrait toute l'hérédité. Le fait que, malgré tout, une grande partie des orientalistes se soient arrêtés à cette seconde interprétation, sans se rendre compte de pareilles incohérences, prouve la superficialité de leur mentalité et leur extrême carence de sensibilité métaphysique. Disons plus : même s'ils s'appuient en ceci sur les vues de quelque Oriental, les choses n'en changent pas pour autant.

La doctrine du *pañicca samuppāda* étant entendue comme celle qui indique le caractère conditionné de l'existence *samsârïque*, c'est à elle, comme on l'a dit, que se rattachent directement la troisième et la quatrième vérités des Ariyas : la troisième, qui postule précisément la possibilité de la destruction de l'état venu à se créer à travers les douze *nidânas*; et la quatrième, qui concerne la méthode avec laquelle une pareille possibilité peut être réalisée en fait, jusqu'au but final de l'éveil et de l'illumination.

C'est ici que prend toute sa valeur le principe de l'immanence, en tant que présupposition pratique et ascétique. Ce principe se trouve parfaitement exprimé dans un récit allégorique, où il est traité de la « fin du monde ». Un interlocuteur du Bouddha dit qu'il n'a point cessé de se porter toujours plus outre, avec une rapidité magique, sans pour autant rejoindre la fin du monde. Bouddha

réplique en ces termes : « On ne peut, en marchant, rejoindre la fin du monde... » — et il passe aussitôt à la signification symbolique, en ajoutant : « ...où il n'y a ni naissance, ni décadence, ni mort, ni jaillissement, ni disparition ». En marchant — c'est-à-dire le long du *samsâra* — on ne trouve pas la fin du monde. On doit la trouver en soi-même. Le monde est fini, là où les intoxications, ou manies — les *âsavas* — sont détruits. Et voici maintenant l'énonciation du principe : « En ce corps, qui n'est guère plus haut que huit palmes, doté de perception et de conscience. — dans ce corps, sont inclus le monde, l'apparition du monde, la fin du monde et la voie qui conduit à la fin du monde » (49). Centre concret de l'expérience *samsârîque* du monde, dans le corps, entendu selon son ensemble, tant du côté physique que du côté invisible et secret, sont immanents tous les *nidânas*, se trouvent les racinations d'une telle expérience, et, en plus encore, certaines puissances qui sont capables de trancher ces racines et donc de provoquer la transformation d'un mode d'être en un autre mode d'être.

A cet égard, on ne manque pas de mettre souvent en relief le pouvoir de la pensée : selon le sens général du terme, et non pas selon une signification limitée aux simples facultés psychologiques. « Notre état est le résultat de nos pensées : elles en sont les fondations et la matière » (50) ; « Le monde est guidé par la conscience, il est lié à la conscience, il est sujet au pouvoir de la conscience » (51). C'est la pensée, le « mental » qui « enseigne l'homme et qui en tuf le corps ». Par son effet, « existe tout ce qui a une forme ». « La pensée,

(49) *Ibidem*, I, 62; *Anguttara-nikâya*, IV, 45; IV, 46; IX, 38.

(50) *Dhammapada*, I.

(51) *Anguttara-nikâya*, IV, 186; *Samyutta-nikâya*, I, 7.

notre sort et notre vie, sont trois choses étroitement liées ensemble. L'intelligence oriente et dirige, détermine ici-has notre sort, dont dépend notre vie : à la façon d'une mutuelle et pérennelle succession » (52). Mais la pensée dépend de l'homme : si elle l'a conduit jusqu'au monde de l'agitation et de l'impermanence, c'est à elle pourtant que le prince Siddharta fut redevable — dit-on — de son éveil, d'être devenu un Boudha (53).

Ainsi se trouvent définies toutes les présuppositions concernant l'ascèse bouddhiste, aussi bien comme ascèse en général, que comme doctrine ariya de l'éveil.

(52) *Mahāparinirvāṇa*, 67.

(53) *Ibidem*.

VII

DÉTERMINATION DES VOCATIONS

La voie bouddhiste, en son ensemble, a pour fondations « samatha » et « vipassanâ ». Par « samatha », on entend un calme inébranlable, à conquérir avec le secours de diverses disciplines ; avant tout, la concentration spirituelle et le contrôle de la pensée et de la conduite. Avec elle, on reste dans le domaine d'une ascèse qui, nous l'avons dit dès le début, peut n'impliquer en elle-même aucune réalisation vraiment transcendante et, par conséquent, peut éventuellement valoir aussi en tant que conquête d'une force, à l'usage de celui qui reste et agit dans le monde. « Vipassanâ », au contraire, indique le « savoir » — la claire perception, déterminatrice de détachement, de l'essence de la vie *samsârïque*, de sa contingence et de son irrationalité : le noble et pénétrant savoir, « qui voit le devenir et le déclin ». Si, à la tranquillité et à la possession de soi-même, propres à « samatha », vient s'ajouter ce « savoir », on entre alors dans l'ascèse qui conduit à l'éveil. Ces deux éléments sont susceptibles de se com-

pléter réciproquement (1). « Vipassanā » constitue toute-fois la condition indispensable aux effets de la libération.

Le point de départ consiste donc dans le fait d'éveiller ce « savoir », en une certaine mesure. A cet égard, on peut parler d'une vraie et propre détermination des vocations. — Il est une opinion fort répandue, selon laquelle la « prédication » bouddhiste aurait eu un caractère « universel ». C'est là une erreur — ceci peut concerner l'extériorité, non l'essence, de la doctrine, ou encore des formes déjà tardives affaiblies et bâtarde. En son essence, le bouddhisme est éminemment aristocratique. Ceci apparaît déjà dans le récit légendaire des textes canoniques, où la divinité Brahmā Sahampati, pour induire le prince Siddharta à ne point gâcher pour lui le savoir qu'il a su acquérir, lui rappelle l'existence d' « êtres plus nobles en leur espèce », capables de l'entendre. Le Bouddha lui-même finit par le reconnaître en ces termes : « Et moi, je vis, en regardant le monde avec un regard éveillé, des êtres d'espèce noble et d'espèce vulgaire, aiguïsés d'intelligence et obtus d'intelligence, bien doués et mal doués, rapides à comprendre et lents à comprendre, et nombre d'êtres qui estiment mauvaise l'exaltation à l'égard d'autres mondes ». Suit une image : de même que certaines fleurs de lotus se développent dans les endroits les plus bas et les plus boueux de l'eau, certains croissent vers la surface de l'eau, alors que d'autres « émergent de l'eau, et se tiennent hautement, *non touchés par l'eau* » — de même, existent, en face de la masse des autres, certains êtres d'une espèce plus noble (2). On peut ajouter : ce sont les êtres qui tien-

(1) Cfr. *Anguttara-nikāyo*, V, 92-94.

(2) *Majjhima-nikāyo*, XXVI (250-1); *Mahāvagga*, I, v. 2-10; *Anguttara-nikāyo*, IV, 36, où l'image s'applique à l'Eveillé en personne et se trouve renforcée par l'adjonction suivante : « Or, moi aussi, né dans le monde, grandi dans le monde, j'ai dépassé le monde et là où je suis, le monde ne me touche pas. »

nent bon, ceux que l' « ignorance » n'a pu complètement offusquer, parce qu'ils conservent en eux un souvenir des origines. Par ailleurs, l'eau est un symbole traditionnel général pour la nature inférieure, liée à la passionalité et au devenir — de là, soit dit en passant, le symbolisme, utilisé dans le bouddhisme lui-même, de celui qui va sur les « eaux » sans couler bas ou de celui qui traverse les eaux.

C'est donc à une élite que le bouddhisme s'était adressé originairement avec sa doctrine de l'éveil, doctrine qui constitue vraiment une pierre de touche. Seuls, les « natures nobles », les « nobles fils » réagissent positivement. Et c'est ici qu'il semble opportun de traiter précisément du problème des « vocations ».

Considérons avant tout le concept de « renonciation », constituant en une certaine manière la clef de voûte de toute ascèse. Selon les cas, la « renonciation » peut avoir des significations fort différentes.

Il y a une renonciation de caractère inférieur, tout en étant celle qui — comme nous l'avons dit au début — apparaît dans les formes ascétiques qui se développèrent en Occident, dès le crépuscule du monde classique. Cette renonciation signifie « mortification » et elle veut dire détachement douloureux de choses et de plaisirs, qui pourtant sont appréciés et désirés. Il s'agit là d'une sorte d'autosadisme ; de goût pour la souffrance, mal séparé d'un perceptible ressentiment contre tout ce qui est santé, force, sagesse et virilité. Une telle renonciation, en effet, a souvent été la vertu, née d'une nécessité, des déshérités de ce monde, de ceux qui ne se sentent pas à leur place, ni dans leur propre milieu, ni dans leur corps, ni dans leur race, et qui espèrent, à travers la renonciation, s'assurer un monde futur où, pour employer l'expression nietzschéenne, se produira l'inversion de toutes les valeurs. En d'autres cas, le point d'appui du renoncement est

essentiellement constitué par une image religieuse : l'« amour » de Dieu induit à la renonciation, au détachement des joies de ce monde, détachement qui conserve généralement un caractère douloureux, et presque de violence, à l'égard de tout ce que l'on serait naturellement porté à vouloir et à désirer. Que l'ascèse se soit essentiellement associée, en Occident, à des attitudes de ce genre, c'est là une des si nombreuses conséquences de l'abaissement du niveau spirituel, propre de l'« âge obscur » — le kali-yuga.

Le renoncement de type « ariya », présupposé par la doctrine bouddhiste de l'éveil, a un caractère fort différent. En premier lieu, le terme généralement employé — paviveka, viveka — signifie : détachement, scission, séparation, création de distances, sans nulle intonation émotive (3). Ceci étant dit, l'exemple que constitue le Bouddha est, à cet égard, décisif. Il laissa le monde et prit la voie de l'ascèse, non pas comme une épave du monde, non comme quelqu'un que la nécessité, ou l'indigence, ou les dangers ont contraint à prendre cet état (4), mais bien comme un fils de roi ou de prince, « dans la prime fleur de son âge », sain, doté d'une « jeunesse heureuse », possédant tout ce que l'on peut désirer, ici-bas (5). Ni certaines imageries religieuses de quelque nature que ce soit, ni espérances ou terreurs de quelque outre-tombe, n'eurent

(3) Cfr. *Anguttara-nikāyo*, III, 92. On note, dans ce passage, comment se produit le détachement sur la base de la présence d'un élément positif. On dit : puisque la propre conduite est droite, on renonce à la fausse conduite; puisque l'on possède la vraie connaissance, on renonce à la fausse connaissance; puisque l'on est inaccessible à la manie, on renonce à la manie.

(4) *Majjhima-nikāyo*, LXVIII (II, 172).

(5) *Ibidem*. — Pour tout ce dont le prince Siddharta aurait joui, même avec une exagération intentionnelle, cfr. *Anguttara-nikāyo*, III, 38.

de poids sur sa décision : celle-ci naquit essentiellement de la réaction incoercible d'un « noble esprit » en face de l'expérience vécue de la condition *samsârique*. Il existe, sur ce point, un texte décisif : il y est dit que, sur la voie des Ariyas, on ne renonce pas à cause des « quatre malheurs » — en raison de la maladie, de l'indigence, des revers, de la vieillesse, de la perte de personnes chères — mais à cause du fait de connaître, du fait que le monde est contingent; qu'en lui nous sommes totalement seuls, sans secours; parce que le monde n'est pas à nous et qu'il est, enfin, affligé d'une éternelle insuffisance; qu'il est insatiable et brûlé par la soif (6).

C'est ainsi que l'on reconnaît facilement le caractère exotérique et populaire de certains aspects de la doctrine, en partant desquels divers Occidentaux en sont arrivés à croire que le bouddhisme s'essouffle à démontrer que « le monde est douleur » et à faire appel à la tendance naturelle de l'homme de fuir la douleur, jusqu'à lui faire préférer le « néant ». C'est pourquoi il convient aussi d'avancer maintes réserves à l'égard de la légende des quatre rencontres — selon laquelle le prince Siddharta aurait été induit au renoncement après avoir vu un nouveau-né, un malade, un vieillard et un mort. Des causes de ce genre ne peuvent être qu'occasionnelles par rapport à une réaction qui vient certainement les transcender. Et l'on en dira tout autant à propos du motif plus général des « messagers divins » — pareillement représentés par le nouveau-né, par la maladie, par la vieillesse et par la mort — selon lequel on se vouerait aux « enfers », si l'on ne s'efforçait pas d'entendre leur langage (7).

(6) *Majjhima-nikâya*, LXXV (II, 230-3), LXXXII, 332 sg.).

(7) *Ibidem*, CXXX; *Anguttara-nikâya*, III, 35. On voit facilement que les références aux enfers, se trouvant dans ces textes, sont de simples références populaires, privées de toute liaison logique avec

Tout ceci ne constitue guère qu'une superstructure. L'essence consiste, au contraire, à mettre l'homme en face de la connaissance non atténuée de lui-même et de tout ce qui est conditionné, afin de lui poser les questions suivantes : « Peux-tu dire : suis-je cela ? Peux-tu vraiment l'identifier avec cela ? Est-ce cela que tu veux ? » Tel est le point de la décision fondamentale, telle est la pierre de touche pour la distinction entre les « êtres nobles » et les êtres vulgaires : c'est ici que se séparent les essences, et c'est ainsi que se définissent les vocations. Dans le bouddhisme, la preuve a des degrés : depuis les formes les plus immédiates de l'expérience, le disciple est conduit vers les stades supérieurs, vers des horizons supersensibles, au tout, vers les mondes célestes (8), pour que lui soient renouvelées les demandes : « Es-tu cela ? Peux-tu l'identifier avec cela ? Peux-tu l'épuiser en cela ? Est-ce cela que tu veux ? » L'être noble finit par répondre toujours : « Non ! » Et alors se produit le « retournement ». C'est pour cette raison qu'il laisse sa maison, qu'il renonce au monde et qu'il prend la voie de l'ascèse.

Ainsi devient claire la signification de l'autre renoncement, de la renonciation ariya, qui se base sur le « savoir » et se met en acte grâce à un mouvement de dédain, à un sentiment de dignité transcendante et à la volonté d'inconditionné qu'éprouve l'homme supérieur, l'homme d'une « race de l'esprit » toute particulière. Cet homme,

l'idée centrale qui se trouve exposée. Les « envoyés célestes » peuvent, en effet, rappeler tout au plus que la vie terrestre est finie et contingente. On ne voit pas pour quelle raison devrait être puni, dans l'au-delà, avec toutes sortes de supplices fantastiques, celui qui, ou ne voit pas les envoyés, ou se borne à prendre note de cette vérité, sans en extraire aucune conséquence spéciale, c'est-à-dire en acceptant, comme telle, la vie contingente.

(8) Pour la série des objets des identifications possibles, cfr. *Majjhima-nikāyo*, I (I, 2 sg.).

donc, ne méprise pas la vie — cette vie qui est imbue de mort — par « mortification », en violentant son propre être, mais parce qu'une telle vie est pour lui trop peu de chose, parce qu'il la sent inadéquate à sa vraie nature à l'instant où il est conduit à se souvenir de lui-même. A un tel point, il est donc *naturel* de renoncer, de se détacher, de ne plus se prêter au jeu. En fait de sentiment, il ne peut exister que le dédain de celui qui mesure combien il fut trompé et qui découvre finalement l'auteur de la tromperie : tout comme celui qui, ayant cherché un habit blanc et candide, et ne voyant pas, aurait reçu un habit sale et immonde; et qui, ayant retrouvé la vue, en frémirait d'horreur et se retournerait contre celui qui, abusant de sa cécité, le lui fit endosser. « Bien longtemps, en vérité, j'ai été déçu, enigné, trompé par mon cœur » (9). Sur la voie de l'éveil, le point de départ est donc *positif* : ce n'est pas l'effort de celui qui voudrait plier l'être humain, bien qu'il n'ait que la conscience d'être homme, en s'aidant avec des imageries religieuses et des visions apocalyptico-messianiques ou ultra-terrestres. Il s'agit, au contraire d'un mouvement basé sur le sentiment de sa propre dignité surnaturelle qui s'est obscurcie dans le cours des temps, mais qui est encore vivante chez les « êtres nobles ». Ceux-ci sont les êtres qui, selon la métaphore d'un texte, comprennent graduellement que le monde, entr'ouvert par l'ascèse, est leur lieu naturel, « la terre de leurs pères », et que l'autre monde — ce monde — est, au contraire, une terre étrangère pour eux (10).

Peu avant, nous avons fait allusion à une « race toute spéciale de l'esprit ». Eclaircissons ce point et, avec lui, le lieu spécifique de la vocation des Ariyas. Ainsi qu'on l'a

(9) *Majjhima-nikāyo*, LXXV (II, 235-6); *Dhammapada*, 153-4.

(10) *Jātaka*, 168.

dit, la pierre de touche est constituée par la vision de l'universelle impermanence, de dukkha et anitta. Or il n'est nullement dit que le fait de constater l'impermanence de quelque chose constitue *eo ipso* un motif pour s'en détacher et pour y renoncer. Cela dépend, au contraire, de ce qu'en une autre occasion nous avons justement appelé la « race de l'esprit », plus importante que celle du corps (11). Exemple : un esprit « tellurique » peut considérer comme naturelle une sombre identification avec le devenir et avec ses forces élémentaires, au point de ne lui en faire même pas percevoir la tragacité — comme cela se voit chez les Nègres, les populations sauvages et même chez certains Slaves. Un esprit « dionysiaque » peut ne pas tenir grand compte de l'impermanence universelle, en lui opposant le *carpe diem*, la joie liée au moment, l'ivresse d'un être corruptible qui jouit dans l'instant des choses corruptibles, joie d'autant plus aiguë, que « de demain, il n'est point certitude » — comme dit la chanson bien connue du temps de la Renaissance. Un esprit « lunaire », porté à la religion, peut à son tour voir, dans les contingences de la vie, une expiation ou une preuve, vis-à-vis de laquelle il convient de se comporter avec humilité et avec résignation, en ayant confiance dans l'impénétrable volonté divine et en conservant le sentiment d'être une « créature », créée du néant. Pour d'autres encore, la mort elle-même peut être considérée comme un phénomène tout à fait naturel et définitif, dont la pensée ne doit en rien troubler une existence vouée à des réalisations terrestres. Enfin un esprit « faustien », « titanique » et nietzschéen peut professer l'héroïsme, dit « tragique », peut vouloir le devenir, peut même aller jusqu'à vouloir l'« éter-

(11) Cfr. à propos de la théorie des « races de l'esprit », à laquelle se rapporte la terminologie des passages qui suivent, notre *Sintesi di dottrina della razza*, Milan [1941], pp. 113-70.

nel retour ». Et ainsi de suite. D'après ces exemples, il est facile de voir que la « connaissance » détermine le « détachement » dans le seul cas de la présupposition d'une race bien définie de l'esprit : de celle que, selon un sens spécial déjà exposé, nous avons appelée « héroïque » et qui n'est pas sans relation avec la théorie des bodhisattvas. C'est seulement chez ceux en qui une telle race intérieure survit encore, et qui la veulent, que le spectacle de l'universelle contingence peut être un principe d'éveil, peut déterminer le choix des vocations, peut susciter la réaction propre à un « Non ! En voilà assez ! », au « Ceci ne m'appartient pas, je ne suis pas cela, ceci n'est pas moi-même », étendu à n'importe quel état de l'existence samsârique. Alors l'œuvre n'a qu'une justification unique : *elle doit être faite*; en d'autres termes, il n'y a pas d'autre alternative pour l'esprit noble, héroïque. *Kalam karaniyam* — « il a été fait ce qui devait être fait » — telle est la formule fixe et constante, liée à l'Ariya qui a détruit les âsavas et qui a atteint l'éveil.

A ce point, se présente un autre aspect de l'anattâ, en tant que doctrine niant la réalité du « Moi ». Le sens d'une telle doctrine, ici, est tout simplement le suivant : en ce « courant » et en cette agrégation contingente d'états et de fonctions, habituellement considérée comme étant le « Moi », on ne peut reconnaître le vrai « Moi », l'âtmâ supersensible de la précédente spéculation upanishadique, lequel est donc considéré comme étant pratiquement inexistant, lorsqu'il s'agit de l'homme commun. Le bouddhisme ne dit pas : le Moi n'existe pas — mais au contraire : une seule chose est certaine, et c'est que tout ce qui appartient à l'existence et à la personnalité samsârique, ne possède pas un caractère de « Moi ». Cela ressort directement des textes.

Le schéma est le suivant. Avec une technique socrati-

que, le Bouddha fait sans cesse reconnaître à son interlocuteur que les bases de la personnalité ordinaire — forme corporelle, sentiments, représentations, tendances, conscience — sont mouvantes, impermanentes et non-substantielles. Après quoi, l'on pose la question : « Ce qui est impermanent, changeant, non-substantiel, peut-il, à la rigueur, être considéré ainsi : ceci est mien, je suis cela, ceci est moi-même ? » La réponse toujours pareille — correspondant, comme telle, à quelque chose qui, en ce temps-là, devait donc être retenu comme naturel et évident — est : « Non certes, Seigneur ». La conclusion est alors plus ou moins de ce type : « Toute forme, toute sensation, toute conception, toute tendance, toute conscience, passées, présentes et futures, grosses ou fines, vulgaires ou nobles, lointaines ou proches, doivent donc être considérées comme suit, en conformité à la réalité et à la parfaite sagesse : "Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas cela, ceci n'est pas moi-même". En considérant ainsi les choses, le sage et noble disciple ne se retrouve pas dans la forme, ne se retrouve pas dans les sensations, ne se retrouve pas dans les conceptions, ne se retrouve pas dans les tendances, ne se retrouve pas dans la conscience. *Ne se retrouvant pas, il se détache. Détaché, il se redime* » (12). Le même motif se présente sous forme d'autres variations, dans le canon : mais le sens et le schéma sont toujours les mêmes. La chose est fort claire : toute la force probante du raisonnement est en fonction de cette prémisse implicite, à savoir qu'on ne peut absolument entendre que l'inconditionné, lorsque l'on parle du « Moi », quelque chose qui n'a rien à voir avec la conscience samsârrique, ni avec ses formations. C'est seulement alors que les textes deviennent logiques et sensés. C'est seulement alors que l'on peut com-

(12) *Majjhima-nikāyo*, XXII (I, 214-16); CIX (III, 80-81).

prendre, par exemple, pourquoi ce qui est impermanent apparaît aussi automatiquement douloureux, et comment s'établit cette ultérieure corrélation : « Ce qui est douloureux est vide de Moi; ce qui est vide de Moi, n'est pas moi, n'est pas à moi, n'est pas moi-même — c'est ainsi que l'on doit juger avec une parfaite sagesse, en conformité avec la réalité » (13). C'est seulement ainsi que l'on peut comprendre comment l'on passe de la constatation à une réaction et à un impératif : une fois constatée l'impermanence des éléments, des troncs, des sens; une fois constaté qu'ils ne sont pas « Moi »; ayant une fois constaté qu'ils « sont en flammes », le « sage disciple ariya » éprouve un dégoût; dégoûté, il se détache; détaché, il devient libre : il est saturé soit de la forme, soit de la conscience finie, soit des sensations, soit des autres *khandhas*, soit des objets, soit des contacts, soit des états émotifs qui procèdent de tout ceci, ou agréables, ou douloureux, ou neutres; il devient indifférent en face d'eux, il en cherche la fin (14). On parvient ainsi à un précepte : ce qui est impermanent, ce qui est *anattā*, ce qui est composé et conditionné, cela ne vous appartient pas, *vous ne devez pas* le désirer, vous devez le rejeter — « en le rejetant, cela vous donnera grande largesse de bien et de salut » : il ne peut exister de joie, il ne peut y avoir de désir à son égard (15). On voit aisément que tout ceci ne peut pas être une évidence pour chaque homme. La présupposition, tacite mais sans équivoque, de ce comportement est la présence d'une conscience supérieure. Avec l'apparition d'une telle conscience, par des voies tout à fait

(13) *Saṃgutta-nikāya*, XXII, 15; cfr. 17; XXII, 49, 59, 76; XXXV, 2, 3.

(14) *Ibidem*, XXII, 61, 9, 11; XXXV, 3, 12, 32; *Māhāvāgga*, I, XXI, 4.

(15) *Saṃgutta-nikāya*, XXII, 66-69, 33, 90; XXIII, 25-33; XXXV, 12, 185; XXXV, 167, 169-171.

naturelles, non pas à travers une douloureuse renonciation ou dans le sens d'une « mortification », mais comme par une attitude olympique de l'esprit, survient « viveka », le détachement (16). Sur la base de cette conscience supérieure, on dit que celui qui pense trouver un « Moi » ou une chose semblable au « Moi » — *attena vā attaniyena* — dans la sphère sensible, ressemble à celui qui, cherchant un morceau de bois dur, s'avance au pied d'un grand arbre, l'abat, mais pour n'en prendre ni le tronc, ni le bois nouveau, ni les rameaux, — mais seulement l'écorce, où il n'y a point de moëlle, encore moins de ce bois dur qu'il recherchait tellement (17). Le Moi est identifié avec cette substance dure, primordiale, essentielle, — tel est donc, pour le bouddhisme, le vrai point de repère.

Plus encore. En parlant d'une « attitude olympique » et de détachement, on ne doit pas penser à quelque chose qui ressemblerait à l'indifférentisme d'un stoïcisme mal compris. Au fond, le « renoncement » *ariya* se base sur une volonté d'inconditionné, également considéré en tant que liberté et pouvoir. Ceci apparaît clairement dans les textes. Pour réfuter l'opinion selon laquelle les troncs de la personnalité commune seraient « moi-même », le Bouddha demande à son interlocuteur si, dès l'instant qu'un puissant souverain voudrait faire justicier ou proscrire quelqu'un de son royaume, ce roi pourrait le faire. La réponse est naturellement affirmative. Alors le Bouddha réplique : « Que penses-tu, toi qui, maintenant, dis ainsi : “ Mon corps est moi-même ”, peux-tu, pour ce corps, réaliser le désir : “ Ainsi doit être mon corps, ainsi ne doit pas être mon corps ” ? » — et la question est répétée pour les autres éléments de la personnalité. L'interlocuteur est con-

(16) Cfr. *Majjhima-nikāyo*, CVI.

(17) *Samyutta-nikāyo*, XXV, 193.

traint de répondre que non, et c'est par cette voie que l'opinion de l'être, moi, le corps, les sentiments, les tendances, et ainsi de suite, est réfutée sans appel (18). Ici encore, l'idée-base n'est pas douteuse : il ne s'agit pas du simple fait que le corps, les sentiments, la conscience, etc., soient changeants, mais il s'agit plutôt du fait que leur changement est indépendant de moi, qu'il est d'une telle nature que je ne puis que bien peu sur lui, en voie ordinaire, au sein de l'existence *samsârîque* — c'est ce fait qui impose le « je ne suis pas cela, cela n'est pas à moi, cela n'est point moi-même ». Sur une telle base, on dit précisément : « Renoncez à ce qui ne vous appartient pas » (19). L'argument, que nous venons de citer, revient en d'autres passages des textes. On le rapporte même à la toute première exposition de la doctrine, de la part du prince Siddharta, à Bénarès : « Si le corps était le Moi, ce corps pourrait ne pas être sujet à la maladie, et, en le touchant, on aurait la possibilité de dire : " Qu'ainsi soit mon corps, qu'ainsi ne soit pas mon corps ". Mais vu que mon corps est sujet à la maladie et que l'on ne peut dire, en le palpant : " Qu'ainsi soit mon corps, qu'ainsi ne soit pas mon corps ", pour cette raison, le corps n'est pas le Moi » (20). Et l'on redit les mêmes paroles pour les autres *khandhas*. On rencontre ailleurs les attributs « impotent », « chancelant », « caduc », « infirme », associés à « impermanent » — *anicca*. C'est justement par la considération de tels caractères que s'évanouit l'attachement, que s'interrompt l'identification provoquée par la manie (21). Il est clair que si le corps et tous autres éléments fussent, au contraire, en mon pouvoir, s'ils obéissaient à mon com-

(18) *Majjhima-nikâya*, XXXV, (I, 343-45).

(19) *Ibidem*, XXII (I, 218).

(20) *Mahāvagga*, I, vi, 38, 39-41; *Samyutta-nikâya*, XXII, 59.

(21) Cfr. *Majjhima-nikâya*, LXXV (II, 234); LXXIV (II, 222).

mandement, si mes rapports avec eux n'étaient pas ceux de quelqu'un qui est conditionné, mais ceux de quelqu'un qui conditionne, tout le raisonnement serait différent. On note, ici, la correspondance des vues bouddhistes avec celles de la plus antique Grèce. Il s'agit de l'éternelle « privation » — στέρησις —, il s'agit de l'éternelle impuissance, qui est le propre des choses qui deviennent, qui « sont et ne sont pas », ce qui détermine la renonciation. « En reconnaissant comment la forme est *impuissante*, non satisfaisante, misérable, et de même pour les sentiments, pour les représentations, pour les tendances, pour la conscience; en découvrant ce qui est, en elles, consistance d'attachement pour la résolution, inclination et adhésion de l'esprit : en l'éloignant, en le détruisant, en l'abandonnant et en me détachant de lui, je comprends que mon cœur est libéré » — ainsi parle l'ascète (22). On ajoute encore : celui qui considère le corps comme soi, ou le corps comme sien, ou soi-même comme le corps, celui-là ressemble à quelqu'un qui, emporté par un puissant torrent de montagne, croit pouvoir se sauver en s'accrochant aux herbes ou aux faibles roseaux des deux rives (23). Il sera englouti tout de même.

En ce qui regarde la réalisation bouddhiste, on peut, sur une telle base, parler d'une volonté, non seulement de libération, mais encore de *liberté*, d'inconditionnalité, d'infrangibilité. En effet, une des images, qui revient le plus souvent à propos de l'ascète, est celle de celui qui, ayant brisé ses entraves, chacune de ses entraves, est libre. Il est celui qui, tel un fauve indomptable, échappe au lasso, ne tombe pas au pouvoir du chasseur : c'est pourquoi « il peut aller où il veut » — alors que, aux autres, jugulés par la

(22) *Ibidem*, CXII (III, 98).

(23) *Samyutta-nikāya*, XXII, 93.

soif, « on doit appliquer ces termes : perdus, ruinés, tombés dans les mains du malheur » (24). Il est celui qui a trouvé le Seigneur en lui-même, qui « a le cœur en son pouvoir et qui n'est pas au pouvoir de son cœur » (25). Il est le seigneur des délibérations. « Quelle délibération veut-il donc ? celle qu'il délibérera. Quelle délibération ne veut-il pas ? Celle qu'il ne délibérera pas » (26). Comme un éléphant parfaitement dompté, conduit par son cornac, va en une direction quelconque; comme un aurige habile, ayant, à un carrefour et sur un bon terrain, apprêté un char attelé de pur-sangs, peut les guider où il lui plaît; comme un roi ou un prince, enfin, d'un coffre plein d'habits peut choisir librement celui qui lui plaît davantage, pour la matinée, pour le jour ou pour la soirée — de même, l'ascète peut diriger son esprit et son être vers l'un ou l'autre état, avec liberté (27). Et voici encore une autre comparaison : comme celui qui, grevé de dettes, réussit non seulement à les amortir, mais réalise même un surplus pour se créer une existence propre; ou comme celui qui, épuisé par la maladie, avec un corps privé de forces, parvient à éloigner le mal et se sent nouvellement fort; ou comme celui qui est esclave, dépendant d'autrui, et qui réussit à se libérer de cette servitude, se sent maître de lui-même, indépendant des autres, pareil à un homme libre, qui peut aller où il veut; ou, enfin, comme celui qui traverse des lieux déserts, pleins de pièges et de périls, et arrive pourtant sain et sauf au terme de son périple, sans avoir rien perdu (28). Pour compléter le sens de ce qu'un esprit noble reconnaît comme valeur, il convient de rap-

(24) *Majjhima-nikāyo*, XXVI (I, 257).

(25) *Ibidem*, XXXII (I, 322).

(26) *Anguttara-nikāyo*, IV, 39; *Majjhima-nikāyo*, XX (I, 189).

(27) *Majjhima-nikāyo*, CXIX (III, 166), XXXII (I, 323).

(28) *Ibidem*, XXXIX (I, 403-4).

peler encore ces attributs de l'Eveillé : « celui qui a déposé sa charge », le « délié », le « décroché », le « rescapé », le « défonceur », l'« arracheur de flèche », le « combleur de fosse », le « passeur du tourbillon ». Par tourbillon, on entend les facultés du désir (29); par flèche, on entend justement la soif de vivre, qui a blessé dans le tréfond et qui a empoisonné le principe supérieur; par fosse, on entend le *samsâra*, qui apparaît ici selon la même signification que possèdent « devenir » et « matière » dans l'antique conception hellénique : comme *Penia*, comme pérennelle insuffisance et « privation », comme impuissance à se pouvoir accomplir, ou selon le symbolisme d'Oknos : une corde qui se tresse, mais qui est continuellement dévorée (30).

C'est sur cette base que le « les nobles fils, mûs par la confiance », reconnaissent leur vocation et arrivent à concevoir le « saint but » : « Voici, ô mes disciples, quelqu'un, qui lui-même sujet à la naissance, observant la misère de cette loi de nature, cherche la sans-naissance, l'inégalable sécurité, l'extinction; qui lui-même sujet à la déchéance, observant la misère de cette loi de nature, cherche la sans-déchéance, l'inégalable sécurité, l'extinction; qui lui-même sujet à la mort, observant la misère de cette loi de nature, cherche l'immortelle et inégalable sécurité, l'extinction; qui lui-même sujet à la douleur et à l'agitation, observant la misère de cette loi de nature, cherche la sans-douleur, la sans-agitation, l'inégalable sécurité, l'extinction; qui lui-même sujet à l'ordure, observant la misère de cette loi de nature, cherche la sans-ordure, l'inégalable sécurité, l'extinction. Ceci, ô mes disciples, est le saint but » (31).

Pour en revenir au problème de la détermination des

(29) *Samyutta-nikâya*, XXV, 200.

(30) *Majjhima-nikâya*, XXII (I, 216).

(31) *Ibidem*, XXVI (I, 243-4).

vocations, nous avons dit que la pierre de touche est constituée par l'identification ou la non-identification avec toute une hiérarchie de manières d'être, et nous avons déjà implicitement indiqué le point de départ : l'anattà. Le fait de ne pas s'identifier, non seulement, avec la corporalité, avec les sentiments, avec les images, avec les tendances innées, mais aussi avec la conscience même, en tant que conscience individuée — c'est-à-dire le fait de surpasser la croyance en la « personnalité » (*attānuditthi*), et en sa persistance — telle est la première épreuve que doit supporter la nature noble (32). Persister en cette croyance, signifie témoigner d'une forme d' « ignorance » (celle dont la base transcendantale est le second nidāna : *viññāna*) et subir l'un des « cinq liens qui tirent en bas » (33). Entre nous et nous-mêmes, doit être créée une distance, jusqu'au point de pressentir que la propre personne humaine est un simple instrument d'expression, quelque chose de contingent qui, en son temps, se dissoudra et disparaîtra dans le courant *samsārique*, sans que, pour autant, le noyau surnaturel et olympique en ait, si peu que ce soit, à souffrir. La doctrine de la non-essentialité de la personne, du Moi psychologique et passionnel, doit donc avoir pour effet la venue d'une intelligence apaisée, rassérénée, soulagée, éclaircie (34). Elle ne doit pas être un molif d'angoisse, mais une source de force supérieure. Seul celui qui a vécu positivement cette doctrine, possède — nous dit-on — assez de force pour traverser le courant tourbillonnant et pour atteindre, sain et sauf, l'autre rive; un homme débile, incapable de ce dépassement, est au contraire celui dont l'intelligence n'a pas été libérée par

(32) *Ibidem*, XLIV (I, 441); XLIV (II, 133).

(33) *Ibidem*.

(34) *Saṃgutta-nikāya*, XXII, 45.

l'œuvre de cette doctrine (35). Pour cette raison : ne pas considérer la conscience personnelle comme soi-même, ni soi-même comme semblable à la conscience personnelle, ni celle-ci en nous-mêmes, ni nous-mêmes en celle-ci — si peu comme dans les autres khandhas : sentiments, images et tendances (36).

Second point. Il convient de barrer résolument la route à toute promiscuité panthéiste, à tout mysticisme naturaliste, à la moindre confusion avec le Tout. Le but de cette ultérieure épreuve de l'esprit noble est donc d'établir une distance précise entre lui et ce monde spirituel confus qui est tellement caractéristique pour une certaine âme occidentale, déchue de tout ce qui est classique, clair, dorique, viril. Il est singulier de noter qu'en général, dans le monde moderne, cette déviation panthéiste, cette restitution de l'homme à l'âme confuse du Tout ou à la « Vie », soient considérées comme le caractère spécifique de la mentalité orientale et, plus spécialement, de l'esprit hindou. Pour réfuter cette opinion erronée, il suffirait donc d'indiquer le fait de l'existence et de la diffusion de la doctrine bouddhiste de l'éveil en Orient. Si dans l'Inde pré-bouddhiste — et surtout avec la spéculation plus tardive concernant le Brahman — cette déviation s'était annoncée en une certaine mesure (et elle se représentera plus tard, en certaines formes populaires de l'Hindouisme) — il convient de la considérer toutefois comme une anomalie, anomalie contre laquelle le bouddhisme, avec le *Sāṃkhya*, constitua une réaction salutaire. Des phénomènes analogues se présenteront du reste, de la même manière, dans l'ancien monde méditerranéen, sous forme de réapparitions de la souche

(35) *Majjhima-nikāya*, LXIV (II, 134-5).

(36) *Ibidem*, XLIV (I, 441).

pélasgique, au déclin des traditions olympiques et héroïques. Il s'agit donc d'un phénomène en soi, en sorte que parler d'un « panthéisme oriental » est une nuée qu'il convient de laisser uniquement, ou aux ignorants, ou aux personnes de mauvaise foi.

Anti-panthéisme, donc. Le « fait de penser la nature en tant que nature, le fait de penser nature, le fait de penser à propos de la nature, le fait de penser : " La nature est mienne " » et le fait d'en jouir ; le fait de prendre l'unité ou la multiplicité, telle ou telle autre force cosmique ou élémentaire ; le fait de prendre enfin le tout en tant que tout ; de penser le tout, le fait de penser au tout, le fait de penser : « Le tout est mien » et d'en jouir — cette identification panthéiste est, pour le bouddhisme, un nouvel indice d' « ignorance », la marque de celui qui « n'a rien connu », de celui qui est « un homme commun, sans entendement à l'égard de la doctrine des Ariyas, qui est inaccessible à la doctrine des Ariyas » (37).

Sur une telle base, on pourrait dire plus généralement que la doctrine bouddhiste de l'éveil réclame une vocation anti-mystique. Il est vrai que le terme *mystikos* — de *μυστήρ* « fermer », « serrer » (en particulier, les lèvres) — se rapporta originairement aux Mystères, faisant allusion à ce qui est secret, arcané, à ce qui ne doit pas être prononcé. Toutefois le sens, désormais courant, du terme est bien différent : aujourd'hui, le mysticisme désigne la tendance à se laisser aller à de confuses identifications, avec prédominance du moment émotionnel et réduction de l'élément « connaissance » et « clarté » : ce qui est « expérience » est certes accentué (d'habitude, en antithèse avec le dogme et la tradition), mais il s'agit essentiellement d'une expérience, où le noyau sidéral et absolu de soi-

(37) *Ibidem*, I (I, 4-7).

même se dissout, est submergé, est « emporté ». C'est pourquoi l'ineffabilité mystique, loin d'être celle qui est propre à une connaissance vraiment transcendante, est l'ineffabilité de ceux qui — pour employer une expression incisive de Schelling — en s'identifiant confusément avec l'un et l'autre état, non seulement n'expliquent pas l'expérience, mais deviennent eux-mêmes des sujets qui ont besoin d'être expliqués. Il s'ensuit que, souvent, l'élément mystique, plus que sur-rationnel, est seulement sub-rationnel. On se trouve dans le domaine de certaines aventures spirituelles qui se déroulent en marge des religions dévotionnelles ou des évasions panthéistes, aventures dont le style est entièrement situé aux antipodes de celui d'une ascèse sévère et de la voie ariya de l'éveil.

Troisième point. Ceux qui, dans le monde moderne, combattent les doctrines immanentistes et qui se sont même érigés en « défenseurs de l'Occident » contre le « panthéisme oriental » (comme, par exemple, Henri Massis), ont généralement comme point de repère — et comme drapeau — la « transcendance ». Il ne s'agit pourtant que d'une transcendance extrêmement relative, c'est-à-dire d'une transcendance qui procède de la conception théiste chrétienne. Or, en cela aussi, le bouddhisme voit une pierre de touche pour les vocations. Nous avons déjà indiqué que le prince Siddharta fut conduit à divulguer son savoir après avoir reconnu qu'à côté des êtres communs, en existaient de plus nobles,⁷ « et nombre d'autres qui estiment mauvaise l'exaltation à l'égard d'un autre monde ». La doctrine de l'éveil est donc présentée comme celle qui enseigne le moyen de se rendre libre, non seulement du Moi matériel, mais aussi du Moi immatériel et spiri-

tuel (38). Un autre des liens tirant en bas se trouve dénoncé dans toutes les formes de conduite morale et dans toutes les pratiques rituelles, dont le ressort est constitué par l'espérance en une continuation posthume de la personnalité (39). Ainsi, en plus d'une engeance de pénitents lâches, inquiets, obtus et dépourvus de virilité (40), on parle encore d'ascètes et de prêtres qui, « par crainte de l'existence, par haine de l'existence, tournent et retournent autour de l'existence, presque à la façon d'un chien qui, attaché par une corde à une colonne solide ou à un pieu, tourne et retourne autour de cette colonne et de ce pieu » (41). On redouble la dose à l'égard d'autres ascètes et d'autres prêtres, qui « professent un attachement pour l'au-delà » et qui pensent : « ainsi nous serons après la mort, ainsi nous ne serons pas après la mort », exactement à la façon du marchand qui, allant à la foire, pense en lui-même : « De ceci me viendra cela, avec ceci je gagnerai cela » (42). Si un Plotin a pu dire, contre les conceptions moralisantes : « Ne pas être un homme de bien, mais devenir un dieu — ceci est le but » (43), la doctrine de l'éveil conduit encore plus loin.

Au delà du lien humain, il y a le lien divin, l'attachement à tel ou tel état, non plus humain, corporel ou terrestre, mais cependant toujours conditionné, d'existence. Dans la tradition hindoue, de pareils états se trouvent personnifiés dans les divers « devas » et dans leur siège, équivalents des hiérarchies angéliques et séraphiques de la théologie judéo-chrétienne, et aussi de ce qui est appelé

(38) *Dīgha-nikāya*, IX, 41-43.

(39) *Majjhima-nikāya*, LXIV (II, 191).

(40) *Ibidem*, CVII (III, 64).

(41) *Ibidem*, CII (III, 21-22).

(42) *Ibidem*.

(43) PLOTIN, *Ennéades*, I, II, 4; I, II, 7.

« paradis » dans la conception la plus populaire. La doctrine de l'éveil entend porter au delà de ces états : elle pèse les vocations, afin de savoir jusqu'à quel point il est possible de pressentir que ces états sont inadéquats en face d'une volonté de l'inconditionné, et que le fait de les avoir comme extrême point de repère et comme suprême justification d'une existence constitue encore un lien, une insuffisance, une soif, une manie. C'est ainsi que, dans le canon, on peut lire textuellement ces paroles : « Vous devez éprouver honte et dédain quand des ascètes d'autres écoles vous demandent si c'est pour ressurgir en un monde divin que l'on mène une vie ascétique chez l'ascète Gotamo » (44). Dans un autre texte, on en vient même à dire que les « dieux » ne peuvent atteindre la libération parce qu'ils sont *hébétés* par la béatitude céleste.

Et il y a plus encore. On s'en prend aussi à la notion même d'« être » qui constitue le point de repère fondamental de toute la théologie théiste. Ici, comme nous l'avons déjà dit, le bouddhisme ne fait que s'en tenir au point de vue métaphysique et super-religieux de la précédente tradition indo-aryenne. Selon cette tradition, le dieu personnel, en tant que pur être, appartient lui-même à la manifestation et ne peut s'identifier avec l'inconditionné. L'être a pour corrélatif le non-être. C'est pourquoi on peut seulement entendre, comme vraiment inconditionné, ce qui se trouve au delà tant de l'être que du non-être, ce qui est supérieur et antérieur à ces deux catégories transcendantales. Pour le bouddhisme aussi, cela est l'extrême point de repère, non pas la sphère de l'être, et non pas la sphère du non-être. S'attacher à l'une ou à l'autre de ces sphères, constitue un lien et détermine une limitation. « En méditant, selon la vérité, le principe et la fin », il faut être

(44) *Anguttara-nikāya*, III, 18.

capable de les surpasser tous deux (45). Dans l'enseignement bouddhiste, même la « conscience universelle » appartient au monde *samsârique* : elle est une variété de la conscience *samsârique*.

Dans les textes, cette vue est clairement exprimée à travers un certain nombre d'images. Il y a, par exemple, le mythe de celui qui, voulant savoir en quel endroit les éléments sont complètement anéantis, se rend chez les dieux et passe d'une hiérarchie à l'autre, pour atteindre enfin le monde du grand Brahmâ, le suprême dieu de l'être. Mais Brahmâ n'est pas en mesure de lui répondre. Il renvoie l'ascète au Bouddha, non sans lui dire aussi qu'il a mal agi en s'éloignant du Sublime pour aller chercher ailleurs une telle connaissance. C'est le Bouddha, et non pas le Brahmâ, qui donne la réponse désirée. Il lui montre l'état spirituel — invisible, sans fin et resplendissant — des arahants : ici, les éléments ne peuvent plus prendre racine, ici prend fin tout « nom-et-forme », sans laisser de traces (46). Mais un autre mythe est encore plus frappant, en sa puissance michelangélique. Il s'agit de la « visite à Brahmâ » (47). Bouddha arrive dans le royaume de Brahmâ, et celui-ci lui dit : « Ici est l'éternel, ici est le persistant, ici est le sempervif, ici est l'indissolubilité et l'immutabilité : ici n'ont pas de règne la naissance et le vieillissement, la mort, la sortie et la réapparition. Une plus haute liberté que celle-ci, il n'en existe pas. » Au Brahmâ, qui affirme tout cela, le Bouddha répond qu'il est, lui-même, une victime de l'illusion et de l'aveuglement. Mais ici intervient Mâra, le Malin, le dieu de la Concupiscence et de la Mort : il s'introduit dans une des entités

(45) *Majjhima-nikâya*, XI (v. 97).

(46) *Dīgha-nikâya*, XI, 67-85.

(47) *Majjhima-nikâya*, XLIX; cfr. *Samyutta-nikâya*, I, 4.

célestes de la suite du Brahmâ et il se met à parler en ces termes au Bouddha : « Moinillon, garde-toi de celui-là. Certes il est bien Brahmâ, l'omnipotent, l'insurpassé, l'omnivoyant, le souverain, le seigneur, le créateur, le conservateur, le père de tout ce qui fut et sera. Avant toi, déjà, existèrent de par le monde des ascètes et des prêtres, qui étaient les ennemis des éléments, de la nature, des dieux, du seigneur de la génération, de Brahmâ : ceux-ci, avec la dissolution du corps, après avoir épuisé leur force vitale, parvinrent à des formes abjectes d'existence. C'est pourquoi, ô ascète, je veux te donner un conseil : fais attention, ô très digne. Ce que Brahmâ t'a dit, tiens-le toi pour dit, afin de ne pas contredire la parole de Brahmâ. Si tu avais la volonté de contredire la parole de Brahmâ, tout se passerait pour toi comme cela se passe pour un homme qui, s'approchant d'un roc, se met à le battre avec une petite baguette, ou comme pour l'homme, ô ascète, qui, tombant dans un abîme infernal, cherche à s'accrocher à la terre, avec les mains et les pieds : voilà ce qui t'arriverait, ô moine ». A ce moment, Brahmâ s'associe à Mâra, le Malin, et se met à redire : « Moi, ô très digne, je tiens pour éternel ce qui est proprement éternel, pour persistant, pour pérennel, pour indissoluble, pour immuable, ce qui est justement ainsi. Et, moi, où il n'y a ni naissance, ni déchéance, ni agonie, ni trépas, ni réapparition, de tout cela, moi, je te dis : ici, en vérité, n'ont point de règne la naissance et la décadence, la mort, le trépas et la réapparition; et parce qu'il n'existe pas une autre liberté plus haute, moi, je te dis encore : il n'y a pas une autre liberté plus haute. Voilà pourquoi, ô moine, permets-moi de te dire : certes, tu ne découvriras pas une autre liberté plus haute, malgré la fatigue et la peine que tu voudras te donner. Si tu prends la terre, si tu prends les éléments comme point d'appui, alors comme point d'appui, c'est moi que tu prends pour

base, et tu dois m'obéir, tu dois me céder; si tu prends, ô moine, les dieux, le seigneur de la génération, comme point d'appui, c'est moi que tu prends alors comme point d'appui, c'est que tu me prends comme base, tu dois alors m'obéir, tu dois me céder; si tu prends, ô moine, le Brâhma comme point d'appui, c'est moi que tu prends alors comme point d'appui, c'est moi que tu prends comme base et tu dois m'obéir, tu dois me céder ». A ce moment, les antithèses se renforcent pour arriver à une grandeur cosmique et titanomachique, avec le plus paradoxal des renversements, du point de vue fondamental des religions occidentales. En effet, alors que la volonté d'outrepasser le Seigneur lui-même, le Maître de la Création, apparaîtrait comme une volonté diabolique aux yeux des théistes occidentaux, voici que, tout au contraire, le Bouddha découvre une embûche diabolique dans le contraire : dans la tentative que fait Brahmâ de l'arrêter à la sphère de l'être, de présenter cette sphère comme une limite insurmontable, au delà de laquelle il est absurde et fou de chercher une plus haute liberté. Ici, c'est le Malin qui tente de faire croire que le Dieu personnel, le Dieu de l'être, est la suprême réalité; et c'est le Malin qui menace le Bouddha avec la damnation qui aurait déjà frappé d'autres ascètes avant lui. Dans un autre texte (48), la tentation du Malin consiste en ceci : induire le Bouddha à se limiter à la voie des bonnes œuvres, des rites et des sacrifices, donc, peut-on dire, à la voie des religions théistes. Mais le Bouddha découvre l'embûche, et il répond à Mâra en ces termes : « Je te connais bien, ô Malin. Quitte cette espérance : " Il ne me connaît pas ". Tu es Mâra, le Malin. Et Brahmâ, qui est ici, ô Malin, ces dieux de Brahmâ, ces légions célestes de Brahmâ : tous se trouvent dans ton poing, tous se trou-

(48) *Mahāvagga* (Sûttanīp), II, 3-4.

vent en ton pouvoir. Tu dois certainement penser, ô Malin : « Lui aussi, doit être en ma main, en mon pouvoir ! » Mais moi, ô Malin, je ne suis pas en ta main, je ne suis pas en ton pouvoir ».

Suit une épreuve symbolique. Le Dieu personnel, celui de l'hébraïque « Je suis Celui qui est », le Dieu de l'être, celui dont l'essence est l'existence, comme tel ne peut pas ne pas être : il est donc lié à l'être, il est passif vis-à-vis de l'être. Il n'a pas le pouvoir d'aller au-delà de l'être. C'est ici que se place l'épreuve. Qui peut « disparaître » ? En d'autres termes, qui est seigneur aussi bien de l'être que du non-être, puisqu'il ne s'appuie ni à l'un ni à l'autre ? Le Brahmâ ne sait pas disparaître. *Au contraire, le Bouddha disparaît.* Tout le monde de Brahmâ en demeure alors stupéfait et reconnaît « la haute puissance, la haute vertu de l'ascète Gotamo ». La limite est vaincue. La dignité de l'atidevo, de celui qui va au-delà du monde même de l'être, pour ne pas dire d'une forme « céleste » quelconque, est démontrée. A Mâra, le Malin, il ne reste plus que la vaine tentative de dissuader le Bouddha de répandre la doctrine (49).

Voici donc où conduit l'épreuve bouddhiste des vocations : ne pas désirer « pas même la plus haute de toutes les vies » — ne pas seulement passer de cette rive à l'autre, mais pressentir ce qui se trouve au-delà de l'une et de l'autre (50). Les paroles de l'Eveillé sont : « La nature, les dieux, le Seigneur de la génération, le Brahmâ, les Resplendissants, les Rayonnants, les Puissants, les Ultrapuissants, le tout, moi, j'ai connu comment le tout et comment la totalité du tout est insatisfaisante : cela, je l'ai connu et j'ai renoncé au tout, abdiqué le tout, je me suis

(49) *Majjhima-nikâyo*, XLIX.

(50) *Dhammapada*, 383-5.

détaché du tout, j'ai renié le tout, dédaigné le tout. Et, par cela, ô Brahmâ, non seulement je te suis égal en connaissance, non seulement je prétends que je ne me trouve pas au-dessous de toi, mais je déclare que je le suis de beaucoup supérieur » (51). Pour tout ce monde encore, le « Je ne suis pas cela, cela n'est pas à moi, cela n'est pas moi-même » doit garder sa valeur aux yeux du « noble fils » (52). Il est encore « samsâra ».

Peut-on concevoir une plus haute limite que celle-ci ? Pour les Ariyas, elle est concevable. Attachement, dépendance, complaisance sont à extirper, même à l'égard de ce qui représente le but suprême de l'ascèse bouddhiste, c'est-à-dire de l'extinction. Ici est le lieu de l'extrême tentation et l'extrême surpassement. Ici la volonté de l'inconditionnalité arrive au paradoxe. Voici quelle est l'ultime vérité de la série : qui pense l'extinction, qui pense à l'extinction, qui pense à propos de l'extinction, qui pense « l'extinction est mienne » et se réjouit de l'extinction — celui-là ne connaît pas l'extinction, ne connaît pas la voie, n'est pas à dénombrer parmi les « nobles disciples (53). Si, à cet égard encore, on éprouve, même sublimé, du désir et de l'attachement, on n'a pas encore connu le lieu et le sens de la suprême libération.

C'est au moment de comprendre tout ce que l'on pressent, que l'on entrevoit la fermeté surnaturelle et la fin de l'angoisse. Qui ne pense plus ni à l'être, ni au non-être, qui ne s'attache plus et ne se retient plus à rien, celui-là ne tremble plus, celui-là atteint la haute, surnaturelle « fermeté de calme » (54). Ne tremblant pas, il n'éprouvera plus de désir — « ne tremblant pas, pourquoi désirerait-

(51) *Majjhima*, XLIX.

(52) *Ibidem*, I (I, 5).

(53) *Majjhima*, I (I, 10); II (III, 25).

(54) *Ibidem*, CXL (III, 348-9).

il ? (55). Cet apex est celui que doit pressentir le « noble fils », il est celui qui doit être son but. Et, dans le mythe, la stabilité et la sécurité de ceux qui ne connaissent plus d'angoisse ni de peur, sont représentées comme quelque chose qui, à son tour, agit de manière vertigineuse et terrible sur les autres, et pas seulement sur les êtres humains : ceux-ci, face à eux, en entendant leur vérité, ressentent leur propre contingence, dont ils n'avaient rien connu auparavant — et l'angoisse primordiale réapparaît, sans atténuation. Ils ont le sentiment de l'abîme.

Lorsqu'un homme est capable de vivre toutes ces significations, c'est alors que sa vocation est éprouvée, il est sur la voie de son renouveau, il peut tenter de suivre le sentier, retrouvé par le prince Siddharta. Mais, à ce propos, les illusions ne doivent pas se faire jour, spécialement pour l'homme moderne. Il convient donc de bien fixer ce point : le développement en direction de la doctrine de l'éveil implique quelque chose de pareil à une fracture et à un arrêt. Que l'on se rappelle les symboles déjà cités : tant que l'on « va », il n'est pas possible d'atteindre le point où « le monde finit ». Il faut s'arrêter. On doit exciter, d'une manière ou d'une autre, l'élément extra-samsârique appelé paññâ (sanskrit : prajñā) dans le bouddhisme, l'opposé de avijjā. Avec sa présence, cet élément arrête le « courant », de la même façon que l'élément avijjā, le non-savoir, l'état de manie et d'« intoxication », le confirmeraient. Déjà à ce point survient alors une suspension partielle ou virtuelle de tous les éléments influencés par avijjā. Il ne s'agit même pas d'une simple suspension, mais aussi d'une inversion du courant : le flux, le tourbillon, qui avait engendré l'homme commun, se prépare à devenir celui qui engendre un être supérieur, uttamapurisho : pañña

(55) *Ibidem*, 350.

devient l'élément central qui transforme et purifie toutes les forces constitutives de la personnalité, en éloignant et en détruisant, en eux, l'élément avijjā et les influences des āsavas (56). C'est pourquoi, en plus de la connaissance, on parle aussi d'une force spéciale, d'une « énergie supérieure et puissante » — virya — différente des communes énergies humaines, qui, à elle seule, produit le miracle de l'« acte de la volonté qui se délivre par le moyen de la volonté » (57), qui permet de résister et d'avancer vers la suprême libération (58).

Un des aspects, selon lesquels le bouddhisme mahâyānique représente une décadence vis-à-vis du bouddhisme originaire, consiste dans le fait de supposer en chaque homme la présence de cet élément* « paññā » (prajñā) : de concevoir donc chaque être comme un bodhisattva en puissance, autrement dit comme un être susceptible de devenir un Bouddha. Quoi qu'il en soit d'une pareille question dans le domaine doctrinal, dans le domaine pratique, cette vue n'est nullement « conforme à la réalité » — yathā bhūtam. Surtout à l'égard de l'homme occidental contemporain, la manifestation de la connaissance et de la force, selon le sens indiqué, peut avec raison s'appeler une sorte de « grâce », tant est grande sa discontinuité par rapport à toutes les facultés et aux formes de conscience, non seulement des êtres communs, mais aussi des plus doués. Le cas même du prince Siddharta, c'est-à-dire le fait qu'il n'ait pas eu besoin de quelqu'un pour s'ouvrir la voie jusqu'à la libération, ni de maîtres, ni de doctrines transmises, ni d'initiations, puisque suffit uniquement la réaction directe d'un noble esprit en face du

(56) Cfr. STCHERBATSKY, *Central Conception*, etc., *op. cit.*, pp. 50, 73-4.

(57) *Majjhima-nikāyo*, LXVIII (II, 173); *Samyutta-nikāyo*, V, 272.

(58) *Mahāparinirvāna*, 16.

spectacle de la contingence et de l'aridité du monde — cet exemple ne doit induire personne à renouveler l'aventure du Baron de Münchhausen, lorsqu'il tenta de se soulever dans les airs en se tirant par les cheveux. D'une façon ou d'une autre, *quelque chose doit survenir* : une sorte de crise profonde, ou de fracture, ou de « grâce », capable de fournir positivement la base d'une vie « nouvelle. » On ne répétera jamais assez que l'homme d'aujourd'hui — *constitutionnellement* — est profondément différent de celui des anciennes civilisations d'Orient. Il est donc bien de mettre à part des vues, pareilles à celles du Mahāyāna, si l'on ne veut pas tromper les autres ou soi-même.

Quoi qu'il en soit, on souligne, dans le bouddhisme, l'importance du moment. Dans un texte, le « savoir » est comparé à un éclair. On exhorte à « ressurgir, à se réveiller », afin de voir la propre passivité, la propre paresse, « sans laisser passer le moment » — passé le juste moment, celui qui permettrait de surmonter la force à laquelle sont soumis aussi bien les hommes que les dieux, le démon de la Mort fera, de nouveau, sentir son pouvoir (59). « *Aujourd'hui*, il y a lieu de livrer bataille — il se peut que, demain, il n'en sera plus temps. Pour nous, il n'existe pas de trêve avec la grande armée de la Mort. Seul, celui qui vit ainsi, en luttant infatigablement jour et nuit, atteint la béatitude et peut être réputé un saint et un sage » (60). A propos de cet état d'esprit, on donne encore l'image suivante ; que ferait donc un roi, auquel on viendrait annoncer que les montagnes s'écroulent et se meuvent et écrasent tout ; qu'elles s'avancent vers son royaume aussi bien du Nord que du Sud, de l'Est que de l'Ouest — un roi qui, par-

(59) *Cullavagga*, X, 1-3.

(60) *Majjhima-nikāya*, CXXXI (III, 281, 284).

dessus tout, sait combien il est difficile d'atteindre à l'état humain d'existence (61).

Avant de terminer ce chapitre, nous dirons encore quelques mots à propos de l'attitude de la doctrine de l'éveil en face de l'ascèse unilatéralement liée à des pratiques de mortification et de pénitence.

Le bouddhisme prend position contre toute forme d'ascèse douloureuse. Ayant considéré les « modes multiples de fervente et douloureuse ascèse du corps », il soutient même que celui qui les applique « avec la dissolution du corps, s'en va, après la mort, le long de mauvais chemins, avec sa perdition et son malheur », en sorte que cette voie ascétique est « un mode de vivre qui comporte un mal présent et un mal futur » (62). Les formes d'une « tourmentieuse pénitence », selon la doctrine du Bouddha, sont inutiles, non seulement pour arriver à « l'extinction », mais aussi à l'égard de celui qui aspire à atteindre une forme quelconque d'existence « céleste » (63). Sont ensuite décrits, avec un grand caractère pittoresque, divers types de pénitents et de religieux que l'on rencontre souvent dans l'ascétisme et le monachisme occidental : « amaigris, desséchés, abrutis, livides, émaciés, semblant ne pas même mériter le regard de quelqu'un ». Voilà ceux qui sont atteints de la « maladie de la contrainte », vu que la vie qu'ils mènent, ils la vivent au fond contre leur volonté, à la suite d'une fausse vocation, sans la base d'une conscience supérieure (64). Ce ne sont pas les jeûnes, ni les mortifications, ni les sacrifices, ni les prières ou les oblations qui purifient un mortel, lequel n'a point surmonté le doute et n'a pas

(61) *Samyutta-nikāyo*, III, 3.

(62) *Majjhima-nikāyo*, XLV (I, 451).

(63) *Ibidem*, LXXI (II, 202).

(64) *Ibidem*, LXXXIX (II, 408).

vaincu le désir (65). Ceux qui entendent se détacher du monde doivent éviter deux extrêmes : « le plaisir du désir, bas, vulgaire, indigne de la nature ariya, ruineux ; la mortification de soi-même, douloureuse, indigne de la nature ariya, ruineuse. En évitant ces deux extrêmes, l'Accompli a découvert la Voie moyenne, qui fait les voyants, qui fait les savants, qui conduit au calme, à la connaissance sur-naturelle, à l'illumination, à l'extinction » (66). En distinguant, parmi les divers cas possibles, ce qui est louable de ce qui est blâmable, même dans le cas où l'on est parvenu à la sainte connaissance, le fait d'y être parvenu à travers le tourment de soi-même est déclaré blâmable (67).

Dans les textes, revient souvent le récit de la vie que menait le prince Siddharta, avant le parfait réveil. A lui aussi, « avant le parfait réveil, en tant qu'éveillé imparfait, aspirant seulement à l'éveil », était venue cette pensée : « On ne peut conquérir le plaisir avec le plaisir ; avec la douleur, on peut conquérir le plaisir » (68). C'est ainsi que, ayant abandonné sa maison contre la volonté des siens, encore « resplendissant sous ses cheveux noirs, en la beauté de sa jeunesse heureuse, dans la fleur de sa virilité », insatisfait des vérités que les maîtres d'ascétisme lui avaient d'abord enseignées (il semble qu'il s'agissait de sectateurs du Sâmkhya), il s'adonne aux formes extrêmes d'une douloureuse mortification. Après avoir ployé de mille manières sa propre volonté, « tel un homme fort, empoignant un autre plus faible par la tête ou par les épaules ; le force et l'abat », il s'en prend alors à son propre corps, pratique la suspension de la respiration jusqu'aux limites

• (65) *Cullavagga*, II, 11; *Dhammapada*, 141.

(66) *Mahāvagga*, I, vi, 17; *Samyutta-nikāya*, XI, 11; *Majjhima-nikāya*, CXXXIX (III, 331).

(67) *Samyutta-nikāya*, LII, 12.

(68) *Majjhima-nikāya*, LXXXV (II, 359).

de l'asphyxie (69). Mesurant qu'une telle voie demeurerait sans issue, il se met à pratiquer le jeûne, et en devient tellement maigre que ses bras et ses jambes semblent devenues deux roseaux secs ; son épine dorsale, un chapelet, avec sa suite de vertèbres saillantes et rentrantes ; ses cheveux et ses poils sont tombés, ses yeux enfoncés ne sont plus que deux pupilles évanescentes, « semblables à des reflets dans l'eau d'un puits profond ». Et le prince Siddharta en arriva à cette pensée : « Ce qu'ascètes ou prêtres ont jamais éprouvé dans le passé, ou qu'ils éprouvent dans le présent, ou qu'ils pourront éprouver dans le futur, en fait de sensations douloureuses, brûlantes et amères : cela est le maximum, au-delà de quoi on ne peut aller. Et même avec cette amère ascèse de douleur, je n'arrive pas à rejoindre la sainte et hyperterrestre richesse du savoir ». Alors jaillit en lui l'évidence : il doit certes exister une autre voie pour atteindre l'éveil. Et c'est un simple souvenir qui lui permet de la découvrir : le souvenir d'une journée, alors que, se trouvant sur les terres de sa race, il s'était assis à l'ombre fraîche d'un oranger, il se sentit dans un état de calme, de clarté, d'équilibre, de paix, loin des désirs, loin des choses troublantes. Alors jaillit en lui « la conscience conforme au savoir : « Ceci est la voie » (70).

Ceci est particulièrement significatif en ce qui concerne le style de l'ascèse bouddhiste : pour elle, se trouvent confirmées les caractéristiques d'une ascèse claire, équilibrée, libre des complexes du « péché » et de la « mauvaise conscience », libre des auto-sadismes spiritualisés. A ce

(69) Il convient de noter qu'ici il s'agit visiblement de formes de rétention de la respiration comme pures épreuves ascétiques, non des pratiques spéciales du hatha-yoga, à finalité initiatique, dont nous avons parlé dans notre ouvrage *Lo Yoga della Potenza (Saggio sui Tantra)*, Milan [1949].

(70) Cfr., par exemple, *Majjhima-nikāya*, XII, XXXVI.

propos, on peut enfin relever qu'une maxime du Bouddhisme dit ainsi : celui qui, étant sans péché, ne reconnaît pas comme étant conforme à la vérité : « En moi, il n'y a point de péché », est pire que celui qui sait au contraire : « En moi, il n'y a pas de péché ». Et l'on ajoute cette comparaison : un plat de bronze luisant et poli, qui ne serait pas utilisé ou nettoyé, au bout d'un certain temps apparaîtrait sale et taché; de même, qui n'a pas conscience de sa propre droiture est bien plus exposé qu'un autre à des confusions et à des déviations de tous genres (71). Il ne s'agit nullement, ici, d'orgueil ou de présomption : il s'agit d'une nécessité de purification, vers laquelle on doit tendre à travers une conscience exacte et objective. En parlant d'une telle conscience, on dit ce qu'ils méritent à ceux qui, pour être ermites, pénitents, pauvres, vêtus de chiffons ou pour observer les formes les plus extérieures de la moralité, s'exaltent et s'arrogent le droit de déprécier les autres (72). L'ascèse ariya est aussi bien dépourvue de vanité et de sot orgueil (lequel, en tant qu'*uddhacca*, est même considéré comme un lien puissant), que toute imprégnée de dignité et de calme connaissance de soi.

Toutefois, cela ne veut pas dire que l'on doive se faire des illusions, en croyant que, dans cette doctrine, ne sont pas nécessaires des énergies intérieures particulièrement exceptionnelles, voire la plus sévère des disciplines vis-à-vis de soi-même. Celui qui reconnut que la voie de l'ascèse douloureuse n'était pas la voie juste, celui-là n'en demeure pas moins celui qui sut démontrer à lui-même la capacité de suivre une telle voie jusqu'aux formes les plus extrêmes. Ainsi donc, au moment où la vocation est définie et lorsque l'on ressent en soi la sensation de l'éveil de l'élé-

(71) *Ibidem*, V (I, 37, 39).

(72) *Ibidem*, CXIII (III, 109-10).

ment pañña, il importe que l'on ait la force d'une résolution absolue et inflexible. Une fois, dans la forêt Gosīgam, pendant une claire nuit de lune, alors que les arbres étaient en fleurs et que des parfums célestes semblaient voltiger autour d'eux, les disciples du Bouddha se demandèrent quel type d'ascète était capable de donner une splendeur supplémentaire à toute cette forêt : et ils se mirent à indiquer telle ou telle discipline que l'on avait suivie, et tel ou tel pouvoir que l'on avait atteint. Interrogé par eux, le Bouddha répondit : « Voici. Après son repas, un ascète s'assied avec les jambes croisées, le corps bien droit. Il formule la pensée : Je ne veux point me lever d'ici, tant que mon esprit ne sera pas, sans, attachement, libre de toutes manies. Voilà le moine qui peut conférer une splendeur à la forêt Gosīgam » (73). Dans les textes canoniques, on fait souvent mention de quelque chose qui ressemble à un « vœu », et que l'on exprime en ces termes : « Dans le disciple confiant, qui s'exerce avec zèle dans l'Ordre du maître, jaillit cette cognition : " Que dans mon corps restent seulement la peau, les tendons et les os, et que la chair et le sang se dessèchent : mais, tant que je n'aurai pas obtenu ce que l'on peut obtenir avec vigueur humaine, avec force humaine, avec valeur humaine, mon effort persistera " » (74). Dans un autre texte encore, il est question de la force désespérée avec laquelle un homme lutte contre un courant, en sachant qu'autrement ce courant l'emportera vers des eaux pleines de tourbillons et de créatures dévorantes (75). Lutte, effort, action absolue, détermination acharnée, sont donc prises en considération.

(73) *Ibidem*, XXXII (I, 320-28).

(74) *Saṃgutta*, XX, 22 ; *Anguttara-nikāya*, VIII, 13 ; *Majjhima-nikāya*, LXX (II, 195).

(75) *Ittiuttaka*, 106.

Mais selon un « style » spécial. Redisons-le encore une fois : il s'agit du style de celui qui se maintient conscient, de celui qui greffe les forces où elles doivent être greffées, avec claire connaissance de cause et d'effet, en paralysant les mouvements irrationnels de l'âme, les craintes et les espérances, en ne perdant jamais le sens calme et composé de sa noblesse et de sa supériorité. C'est donc en ces termes que se présente et se recommande la doctrine de l'éveil à tous ceux qui « tiennent encore bon ».

L'ACTION



LES QUALITÉS DU COMBATTANT ET LE « DÉPART »

L'exercice ou développement — bhāvanā — est articulé selon une double manière, dans la doctrine bouddhiste. Avant tout, ainsi que nous l'avons déjà dit, nous trouvons la distinction entre les disciplines qui, si elles ne sont pas ultérieurement approfondies, ont seulement une valeur pour la vie, et les disciplines exclusivement valables en tant que « sagesse », liées à une expérience plus qu'humaine — uttari-manussa-dhamma (1). Toutefois est plus importante et plus générale la distinction de l'ascèse tout entière en trois sections, à savoir : la section préparatoire de la « conduite droite » — sīla ; puis la section de la concentration spirituelle et de la contemplation — samādhi ; enfin, la section de la « sagesse », ou connaissance transcendante, et de l'illumination spirituelle — paññā (en sanscrit : prajñā) (2).

Dans les pages qui vont suivre, nous nous proposons donc d'exposer au lecteur, et de la façon la plus adéquate,

(1) *Majjhima-nikāyo*, LIII (II, 26) ; *Saṃgutta-nikāyo*, XLI, 9.

(2) Cfr. *Dīgha-nikāyo*, X, *passim*.

les disciplines, illustrées par les textes, se rapportant à l'une ou à l'autre des trois sections indiquées. Notre but n'est pas seulement d'informer : nous entendons également présenter des orientations pratiques, pour ceux qui, par hasard, s'y intéresseraient. Il s'ensuit que l'exposition, où cela sera nécessaire, ne sera pas séparée d'une opportune interprétation, fondée sur tout ce qu'une considération éclairée est susceptible de reconnaître comme des « constantes », en diverses traditions se rapportant à un sujet analogue.

Avant de traiter des instruments de l'ascèse, il importe de fournir un certain nombre de considérations générales sur les conditions préliminaires qui sont requises en chaque individu, en dehors de la détermination des vocations, sur laquelle nous ne saurions revenir.

Premier point. Pour aspirer à l'éveil, il faut que l'on soit un être humain. C'est seulement à celui qui est né homme que, selon le bouddhisme, est donnée, en règle générale la possibilité d'atteindre à la libération absolue. Une telle possibilité est refusée à ceux qui se trouvent en des conditions d'existence, non seulement inférieures, mais encore supérieures à l'existence humaine, comme les dévas, c'est-à-dire les entités célestes ou « angéliques ». Alors que, d'une part, la condition humaine est jugée comme étant celle d'une contingence et d'une infirmité fondamentales, cette condition est, d'autre part, considérée comme un état privilégié, fort difficile à obtenir. On lit dans un texte : « C'est une chose ardue que celle de naître hommes » (3). C'est sur la terre que se décide le destin des êtres par rapport à des fins surnaturelles : de telle sorte

(3) *Dhammapada*, 182.

que, dans la théorie des bodhisattvas, on en vient même à considérer comme possible la « descente » sur terre de certains êtres qui avaient déjà conquis de très hauts états — « divins » — de conscience, pour conduire l'œuvre à bonne fin. Ainsi que nous le verrons, la libération peut également survenir en certains états posthumes : toutefois, même en de pareils cas, elle est alors conçue comme la conséquence ou comme le développement d'une réalisation ou d'une « connaissance » déjà acquise sur terre. Le privilège qui, à ce propos, est réservé à l'égard de l'homme selon le bouddhisme, semblerait être lié à celui de la présence en lui d'une liberté fondamentale. Selon un tel point de vue, l'homme serait virtuellement un « ativedo », c'est-à-dire une nature supérieure aux « dieux », pour une raison toute semblable à celle qui est indiquée par la tradition hermétique (4) : c'est-à-dire par le fait de comprendre en lui-même, non seulement la nature divine à laquelle sont liés les anges et les dieux, mais encore la nature mortelle. En d'autres termes, non seulement l'être, mais encore le non-être : d'où la possibilité virtuelle d'atteindre l'apex superthéiste, dont nous avons parlé et qui correspond précisément à la « grande libération ».

A celui qui désirait entrer dans l'Ordre créé par le prince Siddharta, on demandait tout particulièrement : « Es-tu vraiment un homme ? » (5). Ici il convient de dire que tous ceux qui présentent une ressemblance humaine, ne sont pas forcément de vrais « hommes ». Les points de vue, fort répandus dans l'Inde antique et en divers autres peuples, selon lesquels en certains hommes se trouveraient incarnées des entités animales — ou vice-versa : selon lesquels certains hommes « renaitraient » en telle ou telle

(4) Cfr. *Corpus Hermeticum*, IX, 4; X, 24-45.

(5) *Mahāvagga* (Vinaya), I, LXXXVI, 1.

« matrice animale » — doivent être entendus symboliquement (6). Cela veut dire que l'on fait allusion à des existences humaines, dont l'élément central, à la suite d'une régression, est orienté sans résidu en direction d'une des forces élémentaires, qui extérieurement se manifestent d'une manière plus directe dans l'une ou l'autre des espèces animales. En outre, nous avons déjà parlé des conditionnalités qui procèdent des diverses « races de l'esprit ».

Troisième point. A l'origine, une autre condition, imposée par le canon pour être admis dans l'Ordre était celle d'être de sexe masculin. Ni les eunuques, ni les hermaphrodites, ni les femmes n'étaient acceptés (7). La voie de l'éveil des Ariyas fut conçue comme étant substantiellement et congénitalement virile. « Il est impossible et il ne peut pas être — lit-on dans un texte canonique (8) — qu'une femme aspire à l'état de sainteté, de parfait Eveillé ou de souverain universel — cakravartī »; il est, tout pareillement, impossible, qu'une femme puisse « conquérir le ciel, la nature, l'univers », qu'elle puisse « dominer les esprits célestes » (9). Le Bouddha considéra que les femmes sont insatiables en deux ordres de choses, et capables de mourir sans avoir pu s'en libérer : la sexualité et la maternité (10). Il s'opposa maintes fois à ce que les femmes fissent leur entrée dans l'Ordre : en les y admettant à la fin, il en vint à dire que, tout comme une florissante rizière ne prospère plus, lorsqu'y pénètre et s'y répand une mauvaise herbe, de même la vie sainte d'un Ordre ne prospère plus, lorsque

(6) Cfr. *Bardo Thödol*, cit., p. 54.

(7) *Mahāvagga*, *ibidem*, et II, xxii, 4. On peut faire noter que les mêmes restrictions valent pour l'ordination sacerdotale catholique.

(8) *Majjhima-nikāya*, CXV (III, 1327).

(9) *Ibidem*; *Anguttara-nikāya*, I, 20.

(10) *Anguttara-nikāya*, II, 48.

l'on permet que même les femmes renoncent au monde : c'est pourquoi il chercha à limiter le mal en promulguant des règles convenables (11). Toutefois, par la suite, apparurent des vues moins intransigeantes : c'est ainsi que, dans certains textes du canon — en contradiction avec les susdites paroles du Bouddha — figurent des femmes qui seraient entrées dans le courant de l'éveil et qui exposent la doctrine des Ariyas, jusqu'à ce que, dans les textes de la prajñā-pāramita, au lieu de s'adresser comme avant aux seuls « nobles fils », on s'adresse souvent aux « nobles fils et nobles filles » — ce qui représente, parmi tant d'autres, un indice du relâchement de la tension spirituelle propre au bouddhisme originel.

La considération des cinq qualités du combattant requises pour le disciple (12), nous reporte à des conditions aussi bien intérieures qu'extérieures. La première qualité est la force de la confiance — saddhā bala : confiance — si l'on se réfère au bouddhisme historique — que l'on éprouve envers la qualité de parfait Eveillé de son fondateur et envers la vérité de sa doctrine ; ou encore, en généralisant, la confiance en la croyance qu'il existe des êtres qui « ont atteint la cime, la perfection, qu'eux-mêmes, avec leur pouvoir surnaturel, ont réalisé ce monde et l'autre monde, et qu'ils sont capables de l'annoncer » (13).

(11) *Ibidem*, VIII, 51; *Cullavagga*, X, 1. Autres expressions bouddhistes à propos des femmes : « séductrices et astucieuses, elles détruisent la noble voie » (*Jātaka*, CCLXIII). « Elles sont sensuelles, méchantes, vulgaires, basses... Les femmes sont continuellement prises par les sens. Saturées d'une ardeur impure, inexorables, elles ressemblent au feu qui consume tout » (*Ibidem*, LXI). Et encore : « Il est digne de mépris, le pays qui est dominé par une femme. Il est également digne de mépris, l'être qui se laisse dominer par le pouvoir d'une femme » (XIII). La doctrine originaire des Ariyas était absolument anti-gynécoeratique.

(12) *Majjhima-nikāya*, XC (II, 146).

(13) *Saṃgutta-nikāya*, XLII, 13.

Dans l'image de l' « imprenable citadelle de frontière », cette confiance du noble fils est parangonée à la tour centrale, dotée de bonnes et profondes fondations, qui protège contre les ennemis et contre les étrangers (14).

Outre la confiance, le « combattant » doit être doté de ce « savoir », de cette clergie des Ariyas, qui « sait voir le devenir et le déclin ». Nous en avons déjà parlé suffisamment pour n'y pas revenir ici. Nous rappellerons que, selon un sens absolument général, on peut entendre par bodhisattva celui qui, justement par la voie d'un pareil savoir, est déjà transformé : celui qui, en son essence, est déjà fait de bodhi ou paññā, et non de force samsārique.

Troisième qualité. On requiert une personne loyale, non hypocrite, qui se fasse connaître, en vérité, du Maître ou des condisciples intelligents, pour ce qu'elle est. Avoir le cœur pur, l'esprit libre et ductile — selon le symbole d'une étoffe parfaitement pure, apte, en tant que telle, à prendre la couleur voulue, sans taches et sans imperfections (15).

En quatrième lieu, vient viriya-bala, l'énergie virile proprement dite (la racine de « viriya » est la même que celle qui se trouve à la base du terme latin *vir*, homme au sens propre, en opposition à *homo*), la force de la volonté, qui doit se manifester, ici, comme la force de repousser les tendances et les états non salutaires, et celle d'en faire surgir qui le soient. C'est essentiellement sur cette force que l'on doit compter pour substituer à la félicité liée à la soif — *kāma-sukkhā* — la félicité héroïque — *virā-sukkam* (16), ce qui constitue le point fondamental de tout

(14) *Anguttara-nikāya*, VII, 63.

(15) *Majjhima-nikāya*, VII (I, 53-4); LVI (II, 55), etc.

(16) Cfr. *Ibidem*, CXXVII; CXXXIX (III, 335).

le développement ascétique : pour en arriver à une nouvelle et essentielle orientation de l'esprit, il importe que le plaisir héroïque soit ressenti comme étant le plus haut, le plus intense des plaisirs. — Le bouddhisme enseigne : « Chacun est le seigneur de soi-même — d'autre seigneur, il n'en est pas ; en te dominant toi-même, tu auras un seigneur difficile à trouver » (17). Et encore : « Ce n'est point par les autres que l'on peut être purifié » (18) ; « on est seul dans le monde, sans nul secours » (19). De nouveau, entre ici en jeu la viriya-bâla, afin de nous maintenir fermes, tout en ayant conscience de ceci. Dans le bouddhisme, il n'existe pas de maîtres au sens propre du terme — guru : il n'y a que ceux qui indiquent une voie que l'on doit parcourir avec ses propres forces : « Vous avez à accomplir l'œuvre par vous-mêmes : le Bouddha peut seul vous instruire » (20).

Cinquième qualité du combattant ariya : « il est ferme, vigoureux, bien planté, il n'est ni déprimé, ni exalté, il est équilibré, apte à vaincre la bataille ». La présence de la cécité, de la surdité ou de certaines maladies inguérissables constituèrent déjà dans le canon un motif de non-admission au sein de l'Ordre (21). Etre vieux, malade, indigent, sont autant de « conditions défavorables pour le combat » (22). Sous le titre de « manie à surmonter en se soignant », on considère les états défavorables qui surviennent chez celui qui ne prend pas soin de sa propre santé et qui ne met pas en acte les mesures nécessaires pour éviter les troubles et les misères physiques que le

(17) *Dhammapada*, 160.

(18) *Ibidem*, 165.

(19) *Majjhima-nikâya*, LXXXII (II, 334).

(20) *Dhammapada*, 176.

(21) *Mahāvagga*, I, cxxvi, 1.

(22) *Anguttara-nikâya*, V, 54.

milieu ambiant peut lui causer (23). La perte des forces à la suite d'une excessive abstinence est considérée comme une des causes possibles — et qu'il faut éviter — de la perte de la tranquillité d'esprit et de la chute finale, qui fait de l'homme une victime d'une des nombreuses pâtures, mises comme un appât sur son chemin par la nature maligne (24). Nous avons déjà parlé de l'attitude négative du bouddhisme à l'égard de la voie des « mortifications » : affronter douleurs et privations, mais seulement jusqu'à un certain point. Cette discipline peut être comparée à l'œuvre d'un armurier qui échauffe et fait rougir une pointe de flèche, mise entre deux feux, pour la rendre ductile et la rectifier : toutefois il la tire du feu, lorsque ce but est atteint (25). On doit éviter aussi bien la tension excessive que le relâchement : « Les cordes ne doivent pas être, ou trop tendues, ou pas assez » (26). Les forces doivent être équilibrées. La tendance de se mettre au-dessus des autres doit être surmontée, et pareillement celle de s'abaisser et de s'avilir (27). Equanimes et conscients, nous ne devons nous considérer ni égaux, ni inférieurs, ni supérieurs aux autres ; on ne doit se sentir égal, ni aux gens communs, ni à la basse classe, ni à ceux du haut monde (28).

Comme point de départ, il est donc possible de parler d'un état de « neutralité intérieure » : « Ne point troubler avec une douleur, notre esprit qui n'est pas troublé, et ne pas repousser un juste plaisir, en sachant y demeurer sans.

(23) *Majjhima-nikāyo*, I* (II, 17).

(24) *Ibidem*, XXV (I, 237).

(25) *Ibidem*, CI (III, 15).

(26) *Anguttara-nikāyo*, VI, 55.

(27) *Ibidem*, IV, 106.

(28) Cfr., par exemple, *Anguttara-nikāyo*, VI, 49; *Atthakavagga*, X, 8; XV, 20.

attachement » (29). « Le désir fait du mal et l'aversion fait du mal ; mais il existe une voie moyenne pour échapper au désir et pour échapper à l'aversion : une voie qui rend clairvoyant et docte, qui engendre le calme, qui conduit à la claire vision » (30).

Dans le domaine des dispositions élémentaires, est également recommandée la destruction des vaines imaginations, des imaginations du passé et du futur. « Ce qui se trouve devant toi, mets-le à part. Ne laisse rien derrière toi. Ne t'attache point à ce qui se trouve entre les deux. C'est au sein d'un tel calme que tu progresseras » (31). Une telle simplicité doit être le miroir de l'esprit de celui qui veut fouler la voie de l'éveil. On met fin au monde entier des complications psychologiques et existentielles, de la « subjectivité », des espérances et des regrets — et cela, dans la mesure même où l'on a été capable de faire taire le démon de la dialectique. S'habituer à la concentration intérieure : « le regard variable, qui cherche la variété, est celui qu'il renie ; le regard uni, qui cherche l'unité, où tout attachement aux appâts mondains s'est complètement évanoui, ce regard-là est justement celui qu'il réalise » (32). Et voici diverses expressions fréquentes que l'on trouve dans les textes canoniques pour ce que le symbolisme alchimique appellerait le « régime du feu » — c'est-à-dire le style ou rythme de l'effort intérieur : « Persévérer avec constance, sans vaciller, avec une intelligence claire, sans confusion, avec des sens tranquilles, sans agitation, avec un esprit recueilli, unifié » (33). « Forte, la force, et inflexible ; présent, le savoir et inébranlable ; apaisé, le

(29) *Majjhima-nikāyo*, CI (III, 12-13).

(30) *Idem*, III (I, 25) ; cfr. *Dhammapada*, 20.

(31) Cfr. *Majjhima*, CVI (III, 53-4) ; *Dhammapada*, 385.

(32) *Majjhima-nikāyo*, LIV (II, 36).

(33) Par exemple, *Ibidem*, IV (I, 34).

corps, et impassible ; recueilli, l'esprit, et unifié » (34). « Persister solitaire, détaché, infatigable, valeureux, en fervente et intime gravité » — telle est la formule générale que l'on emploie, dans les textes, pour la discipline de ceux qui, ayant compris la doctrine, veulent en réaliser le but suprême. En tout cela, il s'agit de prédispositions, de dons et, en même temps, de conquêtes : on verra plus avant que, parmi ces qualités, il s'en trouve aussi qui, à leur tour, constituent le but de pratiques ascétiques précises.

Ayant fait allusion à la disposition pour la vision objective, il sera bien de dire quelques mots sur le style avec lequel sont rédigés nombre de textes bouddhistes anciens, style que quelqu'un a cru devoir juger comme étant « le plus insupportable » de tous ceux qui existent, en raison des répétitions continuelles. Quel est l'objet final de ces répétitions ? Selon l'habituelle interprétation des orientalistes : « but mnémonique », ce qui est bien superficiel. Il s'agit d'autre chose. En premier lieu, on a voulu donner un rythme particulier à certaines idées, pour faire en sorte qu'elles ne s'arrêtent point au simple intellect discursif, mais pour qu'elles parviennent à une zone plus profonde et plus subtile de l'être humain, en y réveillant des forces correspondantes. Cela répond à une intention plus générale et explicitement indiquée dans les textes, lesquels parlent fréquemment de la nécessité de pénétrer le corps entier avec certains états de conscience, de faire vivre « corporellement » certaines connaissances ou certaines visions. Le rythme mental, et, encore plus, celui qui est lié à la respiration, est un des moyens les plus efficaces pour en arriver là. Au soi-disant intellectuel contemporain, uniquement occupé à saisir une idée ou une « théorie » le plus rapidement possible, dans la forme d'un concept schéma-

(34) *Anguttara-nikāyo*, III, 40; *Majjhima-nikāyo*, XIX (I, 180).

tique et cérébral, le but des répétitions des textes bouddhiques échappera complètement — et il est tout naturel que ce bel esprit se permette alors de juger le style bouddhiste comme « le plus insupportable de tous les styles ».

Mais les répétitions — à tout le moins, une certaine classe d'entre elles, spécialement celles du *Majjhima-nikāyo* — ont aussi un autre objet : celui de favoriser, en une certaine mesure, un style de pensée objective, impersonnelle, étroitement adhérente à la réalité. Il est, en effet, facile de constater que les répétitions servent à présenter des séries, chez lesquelles la réalité ou le fait décrit, la pensée que l'on formule en les constatant, ou encore la pensée que l'on a entendue, l'expression verbale de telle pensée, ou encore l'exposition du fait, se trouvent en absolue et rigoureuse correspondance. Voilà comment s'articule, alors, la structure des répétitions : le fait (phase objective) est avant tout décrit par le texte. En second lieu, apparaît celui qui en prend connaissance et qui en fait une de ses pensées, exprimée à lui-même avec les mêmes paroles, selon lesquelles la chose avait été déjà exposée dans le texte (phase subjective). En un troisième temps, la personne a la possibilité de rapporter le fait à d'autres personnes : et ce sont alors, de nouveau, les mêmes paroles qui entrent en jeu, en tant que miroir limpide d'une pensée conforme à la réalité. Il peut enfin arriver qu'une seconde personne — habituellement, le Bouddha lui-même — demande aux autres si le fait rapporté est véridique : alors a lieu une quatrième répétition des mêmes paroles. A ne considérer que le style, il s'agit là d'une excessive prolixité. Du point de vue spirituel, il s'agit d'un rythme de *Sachbezogenheit*, comme on dit en allemand : c'est-à-dire le pur et transparent passage du même élément, de la réalité à la pensée, de l'objectivité à la subjectivité, et d'une subjectivité à une autre subjectivité, sans la

moindre altération. Il faut donc bien considérer avec quelle attitude, et en vue de quoi, se lisent des textes de ce genre. Leur lecture patiente peut déjà constituer une sorte de discipline : on y trouve un exemple d'impersonnalité et de cristalline limpidité dans l'acte de penser, exemple déjà capable d'avoir une action de formation sur l'esprit du lecteur, en lui donnant ainsi beaucoup plus que de simples « concepts » sténographiques.

La première action en grand, sur la voie ascétique, est contre-signée par le terme « pabbajjā », qui veut dire littéralement « départ ». Selon le schéma des textes, en celui qui a conçu la « confiance » pour avoir entendu la doctrine et pour avoir découvert sa plus profonde vocation, apparaît alors l'évidence, exprimée par cette formule fixe : « La maison est une prison, un lieu impur. La vie érémitique est un libre ciel. En restant chez soi, on ne peut accomplir, point par point, l'ascétisme complètement purifié, complètement éclairci ». Après avoir reconnu cette vérité, et au bout d'un temps plus ou moins bref, le « noble fils » se libère du lien des choses et des personnes, quitte sa maison et se consacre à une vie d'ascète errant.

Par cette expression « ascète errant », nous avons traduit le terme « bikkhu », qui désigna les sectateurs du Bouddha et qui signifie littéralement « mendiant », celui qui quête. A l'origine, les bikkhus étaient à peu près semblables aux moines mendiants : les organisations bouddhistes de caractère semi-conventuel n'apparurent que plus tard. Le terme que nous employons est peut-être le seul qui puisse le moins prêter à certaines équivoques. Par exemple, en ce qui concerne le terme « mendier », il convient de ne pas oublier que le milieu ambiant était alors constitué par une société, au sein de laquelle le fait d'accepter quelque chose de la main d'un homme vivant dans le monde, n'était pas une humiliation, mais presque

une grâce, pour un ascète ou un brâhmane. On estimait qu'un ascète — moyennant des contacts entre le visible et l'invisible — accomplissait une fonction suprématement utile, bien qu'invisible, même pour ceux qui se trouvaient mêlés à la vie ordinaire. Le fait de donner — dâna — fut donc considéré comme une action capable de produire des fruits sur la même ligne que celle de la « droite conduite » et du développement contemplatif (35). C'est pourquoi — chose qui semble, aujourd'hui, fort paradoxale — lors des réunions bouddhistes, en signe de mépris ou de punition, on désignait solennellement les familles ou les personnes dont les bikkhus devaient refuser de recevoir quoi que ce soit, en renversant symboliquement la gamelle ou la terrine que les ascètes portaient avec eux (36).

Faisant abstraction de tous ces détails, on dira donc qu'à l'origine les bikkhus se présentèrent comme un Ordre libre, ayant son Chef, presque à la façon de l'équivalent ascétique de ce que furent, pour l'Occident médiéval, les Ordres de « chevaliers errants », et, plus tard, les Rose-Croix avec leur *imperator*. Le Bouddha en vint même à recommander que deux disciples devaient prendre garde de ne pas suivre la même route (37). Somme toute, le point essentiel était l'absence de liens, le dégoût de la compagnie, le goût de la solitude, une liberté — même physique, si possible — semblable à celle de l'air et du libre ciel. « Fuir la société comme une charge pesante, chercher avant tout la solitude » (38). Avoir beaucoup à faire, s'occuper

(35) Cfr. *Āṅguttara-nikāya*, VIII, 30. Comme point de référence, *Mahāvagga*, V, 15 : « A ceux qui vont par le monde, en ayant eux-mêmes pour lumière, sans être retenus par rien, libérés à tous égards — à ceux-là, les gens peuvent donner une aumône, en temps voulu. »

(36) *Āṅguttara*, VII, 87.

(37) *Mahāvagga* (Vinaya), I, ix, 1.

(38) *Majjhima-nikāya*, III (I, 24).

de maintes choses, fuir la solitude, vivre avec les gens de la maison et au sein d'un milieu profane, sont indiqués comme autant de « conditions défavorables pour le combat » (39). Qui ne s'est pas délivré des entraves de la famille — dit-on en particulier — pourra même monter au ciel, mais non pas rejoindre l'éveil (40). « Que l'ascète soit seul : c'est bien assez déjà que d'avoir à combattre avec soi-même » (41). « C'est uniquement d'un ascète vivant seul, sans compagnie, que l'on peut s'attendre à le voir devenir possesseur, facilement, sans difficulté et sans peine, du plaisir de la renonciation, du plaisir de la solitude, du plaisir de la pacification, du plaisir de l'éveil » (42). Et encore : « Qui se réjouit de la société, ne peut trouver de joie en un détachement de solitude. Si l'on ne trouve pas de joie en un détachement de solitude, on ne peut pas se concentrer fermement sur les objets de l'esprit : si l'on n'a pas ce pouvoir de concentration, on ne peut pas rejoindre parfaitement la juste connaissance » — ni tout ce qui procède de cette connaissance (43). Le détachement et la solitude, implicites en pabbajjā, le « départ », doivent naturellement être entendus, aussi bien sous l'aspect physique, que sous l'aspect spirituel : détachement du monde et — plus que tout — détachement des pensées du monde (44). Par conséquent, ne pas prêter la moindre attention aux bavardages des gens, ne pas surestimer la dénomination (45). Ne pas rivaliser avec le monde, mais le juger pour ce qu'il est, c'est-à-dire impermanent (46). On

(39) *Anguttara-nikāya*, V, 90.

(40) *Majjhima-nikāya*, LXXI (M. II, 201-3).

(41) *Mahāparinirvāṇa*, 6-8.

(42) *Majjhima-nikāya*, CXXII (M. III, 186).

(43) *Anguttara-nikāya*, VI, 68.

(44) *Anguttara-nikāya*, IV, 132.

(45) *Majjhima-nikāya*, CXXXIX, 337.

(46) *Mahāparinirvāṇa*, II, 1.

parle donc de l'état d' « être une île à soi-même », on recommande de chercher refuge en soi-même et dans la Loi, et en rien d'autre (47). Si l'on ne trouve pas un compagnon avisé, loyal, constant, avec qui l'on puisse marcher du même pas, « que l'on s'en aille tout seul, comme celui qui renonce à son royaume, comme un fier animal à travers la forêt, calmement et sans faire de mal à quiconque » (48). Autres expressions non moins suggestives : « Valeureux en sa volonté de réaliser le but suprême, avec l'esprit libre du moindre attachement, fuyant l'inertie, ferme, doué de force corporelle et intellectuelle, que [l'ascète] aille seul comme un rhinocéros. Semblable au lion que nulle rumeur ne fait trembler, semblable au vent que nul filet ne peut prendre, semblable à la feuille de lotus, sur laquelle l'eau n'a point de prise, qu'il aille seul comme un rhinocéros » (49). Et encore : le véritable ascète est « celui qui marche seul et va de l'avant, concentré, sur qui ni le blâme ni la louange n'ont de prise; qui, pareil au lion, ne prend point peur des rumeurs [du monde]; et qui, semblable à une feuille de lotus, n'est point touché par les eaux; celui qui guide les autres, mais que les autres ne sauraient pas guider » (50).

Celui qui se pose le problème de l'adaptation possible de l'ascèse des Ariyas aux temps modernes, se demandera jusqu'à quel point il convient de prendre à la lettre le précepte du « départ » comme un abandon réel de la maison et du monde, et comme un isolement érémitique. On considère parfois, dans les textes, un triple détachement, l'un étant physique, l'autre mental, et le troisième physique et

(47) *Samyutta-nikāya*, XXII, 43.

(48) *Majjhima-nikāya*, CXXVIII (III, 239); *Dhammapada*, 328, 329.

(49) *Uragavacca*, III, 34, 37.

(50) *Suttanipāta*, I, XII, 7; *Uragavagga*, XXII, 7.

mental tout ensemble (51). Si le dernier représente naturellement la forme la plus parfaite — au moins, tant que dure le combat — c'est surtout le second qui pourrait, aujourd'hui, être pris en considération et auquel on donna du reste le plus grand poids, dans les développements mahâyâniques du bouddhisme — jusqu'au Zenn. D'ailleurs, les textes canoniques font, eux-mêmes, allusion à la possibilité d'une interprétation essentiellement symbolique du précepte du « départ » : c'est ainsi que, par « maison », sont, par exemple, indiqués les éléments constitutifs de la personnalité commune — et que, de la vie errante et de l'abandon de la propriété, sont fournies des interprétations analogues (52). Comme variante d'un texte que nous avons déjà cité, on dit que « la vie solitaire est bien réalisée en chacun de ses aspects, lorsque ce qui est passé est mis à part, lorsque ce qui est futur est abandonné et lorsque, pour le présent, on a complètement dominé la volonté et la passion » (53). Il s'en va donc par le monde, selon le juste mode d'un bikkhu, celui qui a subjugué le temps passé et le temps futur, et qui possède un pur intellect (54), celui qui « a laissé derrière lui aussi bien l'agréable que le désagréable, qui ne se cramponne à rien, qui est, à tous égards, indépendant et privé d'entraves », et ainsi de suite, se présentent partout des expressions de ce genre, qui toutefois, pour une large part, correspondent déjà aux objets principaux de la préparation et de la purification ascétiques (55).

Une fois que le détachement — *viveka* — est surtout interprété selon cette signification intérieure, celui-ci se

(51) *Anguttara-nikâya*, IV, 132.

(52) Par exemple, *Samyutta-nikâya*, XII, 3.

(53) *Ibidem*, XXI, 10.

(54) *Cûllavagga*, XIII, 15.

(55) *Ibidem*, XIII, 5-6; efr. *Mahāvagga*, VI, 28.

présente peut-être sous une forme qu'il est plus facile de réaliser aujourd'hui, plutôt qu'au sein d'une civilisation plus normale et plus traditionnelle. Dans une grande ville d'Europe ou d'Amérique, parmi les gratte-ciels et les chaussées d'asphalte, entre les cohues politiques et sportives, parmi la horde qui danse ou clabaude, parmi les représentants d'une culture profanée et d'une science sans âme — un esprit encore « aryen » peut, sans doute, au milieu de tant de néant, se sentir plus seul, plus détaché et plus nomade encore, que s'il avait vécu à l'époque du bouddhisme, dans les conditions d'un absolu isolement physique et d'une réelle errance. La plus grande difficulté, à cet égard, consisterait à donner au sens d'isolement intérieur — qui aujourd'hui peut se présenter presque spontanément à beaucoup — certains caractères de positivité, par l'élimination de toute nuance d'aridité, de mélancolie, d'atonie ou de malaise. La solitude ne devrait pas être un poids, quelque chose dont on souffre, que l'on supporte involontairement ou en qui l'on se réfugie en raison des circonstances adverses, mais bien plutôt une disposition naturelle, simple et libre. Un texte nous dit : « Solitude est appelée sapience — *ekattam monam akkâtam* — qui est seul, s'en trouvera heureux » (56) — ce qui est l'équivalent renforcé du « *beata solitudo, sola beatitudo* ».

Du point de vue extérieur et social également, c'est surtout la liberté intérieure qui compte : ce qui ne doit toutefois, en aucun cas, nous induire à nous enseigner nous-mêmes. C'est ainsi qu'en ce qui concerne les liens, l'homme d'aujourd'hui devrait être en garde plus à l'égard de ceux qui sont le propre d'une vie conformiste, bourgeoise et « normalisée », faite d'habitudes, d'inclinations et de soutiens sentimentaux, qui, en créant des alibis souvent

(56) *Mahāvagga*, XI, 41.

inconscients, sont considérés comme négligeables pour que l'on doive prendre position contre eux. A cet égard, on trouve dans les textes un apologue caractéristique : celui de la caille. Cet apologue s'adresse précisément à ceux qui disent : « Que peut-il venir de ce peu de chose ! » et qui ne s'aperçoivent pas qu'ils ne font ainsi que renforcer « un lien puissant, un lien ferme, un lien non relâché, une cangue pesante ». Une caille, liée par un lacet d'étoupe pourrie, pour cette raison, s'en va vers la perdition, ou la prison, ou la mort. Il serait donc bien sot celui qui parlerait ainsi : « Ce lacet d'étoupe pourrie, auquel la caille est liée et en raison duquel elle va à sa perte, à la prison ou à la mort, n'est point pour elle un lien puissant, ce n'est rien d'autre qu'un lien relâché, un lien insignifiant ». Le cas opposé est celui de l'éléphant royal, « aux grandes défenses, entraîné au combat, éduqué pour l'assaut, lié avec des câbles et des entraves solides », et qui toutefois, « en remuant un tout petit peu le corps, brise et arrache ces liens et *va où il veut* ». Ici, encore une fois, ce serait parler sottement que de dire : « Ces câbles puissants et ces entraves, avec lesquels est lié l'éléphant royal aux longues défenses, élevé pour l'assaut, éduqué pour la bataille, ces liens qu'il rompt et arrache, en ne mouvant qu'un peu le corps, pour aller ensuite où il veut, sont pour lui une forte entrave, une ferme entrave, une entrave tenace, un lien non pourri, un collier pesant » (57). Cette similitude est très pertinente en ce qui concerne le caractère périlleux ou le caractère insidieux d'un grand nombre de petits liens — vis-à-vis du monde actuel, nous avons dit ; de petits liens de caractère conformiste et bourgeoisement sentimental — dont l'apparente insignifiance offre des prétextes pour être indulgent envers soi-même.

(57) *Majjhima*, LXVI (II, 153-54).

Le détachement, la liberté intérieure, doivent en outre être essentiellement entendus dans le sens d'une *ductilité* — et nous verrons que c'est justement en un tel sens qu'ils se développeront toujours plus dans le domaine de la discipline. Il s'agit de la condition opposée à la condition de celui qui « saisit à deux mains et qui se laisse difficilement détourner ». L'image, déjà citée, qui revient toujours, est celle d'un pur-sang, parfaitement dressé, qui prend immédiatement la direction voulue, quelle qu'elle soit.

La vie détachée, ressentie comme l'air et le ciel libre par rapport à la vie casanière, se relie ainsi à un être « satisfait de la connaissance et de l'expérience ». Il s'agit d'un esprit ouvert à toute chose, à toute impression — et, pour cette raison, insaisissable. Ceci peut être l'équivalent intérieur de l'état d'esprit, pour lequel les textes ont choisi l'image de l'oiseau qui, « partout où il vole, vole avec le seul poids de ses plumes » : image qui se rapporte au contentement purifié de l'ascète, satisfait de la simplicité de sa vie et de ses besoins. Une nouvelle fois, il apparaît ici que, dès le début, doit être présent quelque chose qui, sous une forme éminente et absolue, se représentera en l'état final : le sens de *suñña* ou *suññatâ*, le « vide », qui, dans la littérature *māhāyānique*, finira par être le synonyme de l'état de *nirvāna*, peut déjà être pressenti par analogie avec une telle condition d'esprit.

Les disciplines qui sont considérées comme préparatoires dans la voie de l'éveil et qui reprennent les deux sections de « *sila* » et de « *samādhi* », peuvent être distinguées comme suit. D'une part, nous avons des orientations de caractère purement technique, se rapportant à des actions que l'esprit doit accomplir sur l'esprit, sous certaines formes de concentration et de méditation. D'autre part, nous avons des règles de conduite, que l'on pourrait qualifier « éthiques », mais qui, en réalité — étant donné

ce que l'on entend aujourd'hui, de préférence, par « éthique » — dans le bouddhisme ne le sont pas, car elles ont seulement une valeur d'éléments propitiatoires et instrumentaux. Si les orientations du premier type peuvent être suivies en elles-mêmes, dans le domaine aussi de l'« ascète neutre », dont nous avons plusieurs fois parlé, toutefois les états d'esprit, facilités par sila — par la « juste conduite » — représentent aussi des conditions plus favorables. Dans la voie bouddhiste de l'éveil, l'une et l'autre choses sont vivifiées par le « savoir » — vipassanā — et mises en œuvre en vue de la libération, selon un texte bien connu : « Comme l'océan est compénétré par une seule saveur, celle du sel, de même cette loi et cette doctrine sont compénétrées par une seule saveur, celle de la libération » (58).

Du point de vue technique, les objets de l'action ascétique peuvent être indiqués comme suit. Nous avons dit que le réveil et la détermination appropriée de la « vocation héroïque » dans l'homme démontrent déjà, en principe, que s'est aussi réveillé un élément extra-samsārique : l'élément paññā ou bodhi. Une action de défense immédiate s'impose avant tout : il convient de faire face aux processus mentaux les plus communs, pour empêcher que ce qui pointe ne soit suffoqué ou emporté. Il faut ensuite agir pour détacher l'élément central de toutes ses interférences avec les contenus de l'expérience, tant intérieure qu'extérieure, de manière à suspendre les divers processus de « combustion » par contact, soif et attachement, et de façon à fortifier le principe extra-samsārique — disons : sidéral — au point de le rendre capable de procéder librement, s'il le veut, selon la direction « ascendante », vers des états toujours plus inconditionnés, dans les zones où

(58) *Anguttara-nikāya*, VIII, 19.

ont agi les nidanas de la série transcendante, pré-conceptionnelle et pré-natale.

La phase initiale pourrait donc être mise en relation avec ce qui s'appelle, dans le symbole alchimique, l'œuvre de la « dissociation des mixtes », de l'isolement du « grain de soufre incombustible » et de l'« extraction et fixation du mercure » (59) — le « mercure », substance brillante, tellement mobile et difficile à saisir, étant le mental; les « mixtes », étant l'expérience avec laquelle le « grain de soufre incombustible » — le principe sidéral, extra-samsârique — se trouve mêlé. Ceci implique naturellement une action de neutralisation graduelle du pouvoir des « intoxicants » et de la manie — des āśavas — que l'on peut définir ainsi : ne pas s'abandonner, ne pas s'attacher, ne pas se laisser enivrer par la jouissance (dans le sens général, et donc également en relation avec des états neutres), en sorte que, dans les « cinq troncs », la soif ne puisse trouver confirmation et, encore moins, exaspération (60); « expulser entièrement, éteindre ce qui, dans les désirs, est volonté de désir, glu de désir, vertige de désir, soif de désir, fièvre de désir » (61), et cela, soit en relation avec ce qui résulte directement de la conscience, soit avec les tendances sub-conscientes, avec les upadhis et les samskhâras. Les formes les plus extérieures d'une telle catharsis se relie à la « droite conduite » — sila; celles qui sont plus intérieures, agissant sur les potentialités, sur les racinations, sur les troncs profonds de l'organisme samsârique, s'opèrent à travers des exercices ascétiques et contemplatifs spéciaux — les jhânas. Cette action, pour ainsi dire, de « sidération » de la propre force conduit jusqu'à la

(59) Cfr. J. EVOLA, *La tradizione ermetica*, Bari [1948].

(60) *Majjhima-nikāya*, CXLIX (III, 401 sg.).

(61) *Ibidem*, XXXVI (I, 359).

limite de la conscience individuelle, dans laquelle se présente la possibilité virtuelle de s'identifier à l'être, c'est-à-dire avec la divinité théistiquement conçue. Si l'on rejette une telle identification, on passe alors dans le domaine de paññā (troisième degré), où la force libérée et déshumanisée est graduellement conduite au delà des « formes pures » — rūpa-loka — jusqu'à l'inconditionné, jusqu'au non-inclus — apariyāpannam — où la manie est éteinte et l'« ignorance » détruite, non seulement à l'égard de l'être qui fut jadis un homme, mais encore vis-à-vis de n'importe quelle autre forme de manifestation.

DÉFENSE ET CONSOLIDATION

En ce qui concerne l'action immédiate, il convient de prendre avant tout position vis-à-vis de la pensée et des processus psychiques. « Je ne connais — est-il dit (1) — rien qui, non freiné, non contrôlé, non surveillé, non dompté, conduise à une aussi grande ruine que la pensée — et je ne connais rien qui, freiné, contrôlé, surveillé, dompté, produise autant de bienfaits, que la pensée ». La pensée, que chacun appelle avec légèreté « ma pensée », n'est, dans la réalité, que pour une maigre part en notre pouvoir. Dans la majeure partie des cas, au lieu de « penser », il serait plus exact de dire : « nous sommes pensés », ou encore : « on pense en moi » — non pas *cogito*, mais bien *cogitor*. Habituellement, la caractéristique de la pensée est sa labilité. On en dit : « Incorporelle, elle chemine toute seule » (2). Elle « court çà et là, comme un taureau indompté » (3). Il est difficile de la saisir : elle

(1) *Anguttara-nikāyo*, I, 4.

(2) *Dhammapada*, 37.

(3) *Anguttara-nikāyo*, I, 20.

va où il lui plaît (4). En général, on fait remarquer ceci : alors que notre corps peut persister une année, deux années, trois années, et ainsi de suite jusqu'à cent ans et au-delà, presque sous la même forme, « ce que nous appelons pensée, ce que nous appelons mental, ce que nous appelons conscience, jaillit d'une certaine manière, prend fin d'une autre manière : sans repos, nuit et jour » ; « elle est comme un singe qui va à travers la forêt, allant de l'avant, en s'attachant à une branche, en sautant vers une autre, et ainsi de suite » (5). La tâche est d'« arrêter » la pensée : l'assujettir et immobiliser son attention (6) ; pouvoir donc dire : « Jadis, cette pensée vagabondait selon son plaisir, selon que bon lui semblait : aujourd'hui, je la tiendrai complètement soumise au frein, comme le cornac freine avec son harpon l'éléphant impétueux » (7). « De même qu'un armurier redresse une flèche, de même l'homme sage redresse la pensée tremblante et instable, difficile à surveiller, difficile à retenir » (8). Dans le même texte, deux indications sont importantes ; d'un côté, on reprend l'enseignement upanishadique, selon lequel le siège de la vraie pensée n'est pas le cerveau, mais se cache dans la « caverne du cœur » (9) ; d'un autre côté, on emploie cette métaphore : « De même qu'un poisson, tiré de son monde aquatique et jeté sur la terre sèche, notre

(4) *Dhammapada*, 33.

(5) *Samyutta-nikāyo*, XII, 61.

(6) *Mahāvagga*, I, 20.

(7) *Dhammapada*, 326.

(8) *Ibidem*, 33.

(9) *Ibidem*, 37. — On peut noter que, dans les traductions chinoises des textes bouddhistes, la « pensée » est toujours rendue avec l'idéogramme « hsín » qui veut dire également « cœur ». Un fait analogue se trouve dans l'antique tradition égyptienne. Par ailleurs, DANTE (*Vita Nova*, I, 2) parle de l'intellect, qui a son siège dans la « très secrète chambre du cœur ».

pensée tremble au moment de fuir à la domination de Mâra » (10). Il s'agit, en somme, de renverser les rapports : en reconnaissant la fragilité du corps qui se montre tout de même bien plus stable que la pensée, on doit rendre cette pensée imprenable comme une forteresse (11).

Voici quelques éclaircissements. Si l'humanité retourne, un jour, à des conditions normales, peu de civilisations lui sembleront aussi étranges que la civilisation actuelle, durant laquelle on n'a point cessé de poursuivre toutes les formes de puissance et de domination de la matière, en négligeant toutefois la domination de la propre intelligence, des propres émotions et de la vie psychique en général. C'est pourquoi un grand nombre de nos contemporains — les soi-disant « hommes d'action », en premier lieu — ressemblent en vérité à ces crustacés, qui sont aussi durs et couverts d'épines sur leur cuirasse, qu'ils sont mous et invertébrés à l'intérieur. Certes, maintes réalisations de la civilisation moderne ont été rendues possibles grâce à une pensée méthodiquement appliquée et rigoureusement conduite. Cela n'empêche point, toutefois, que la plus grande partie de la vie mentale « privée » de tout homme de la moyenne, et plus que de la moyenne, se développe aujourd'hui selon le style passif de cette pensée qui — ainsi que le dit si remarquablement le texte bouddhiste que nous venons de citer — « marche toute seule », en compagnie de notre demi-inconscience. D'un tel fait, chacun peut se rendre compte personnellement, en essayant d'observer ce qui se passe en son mental, par exemple lorsqu'il sort de chez lui ; on pense au motif de cette sortie, mais, à la porte, la pensée vole vers la correspondance, et de celle-ci à un certain ami dont on attend

(10) *Ibidem*, 34.

(11) *Ibidem*, 40.

des nouvelles ; de ces nouvelles, la pensée s'envole alors vers le pays étranger où habite l'ami, ce qui nous conduit à nous rappeler qu'il convient de mener à bonne fin la demande du propre passeport : mais un regard à une femme, rencontrée par hasard, détermine un nouveau circuit de pensées, soudainement transformé par les pensées que suscitent en nous la vue d'une affiche publicitaire, qui, encore une fois, engendre des sentiments et des associations mentales toutes différentes, lesquels ne finissent plus de se succéder pendant un trajet d'autobus. Notre pensée saute d'un sujet à un autre, tout comme le singe se lance de branche en branche, mais sans même conserver une direction unique. Que l'on essaye alors, au bout d'un quart d'heure, de se souvenir de ce que l'on a pensé — ou, mieux encore, de tout ce qui *s'est pensé* en nous — et l'on verra les difficultés que l'on éprouvera : à moins qu'il ne s'agisse de choses qui nous aient particulièrement frappés. Ce qui veut dire qu'en tous ces processus et en ces associations désordonnées, la conscience était comme étourdie ou « absente ». Ceci une fois constaté, que l'on tente alors sérieusement de suivre, sans même les déranger, nos diverses associations mentales. Au bout de quelques minutes à peine, nous nous retrouverons en pleine distraction, dans le flux de pensées déjà pensées, qui ont échappé à notre contrôle. La pensée n'aime pas être surveillée, et *elle n'aime pas être en vue*. Or ce développement irrationnel et parasitaire de la pensée occupe une bonne partie de la vie psychique ordinaire, en correspondance avec des zones d'activité réduite et de présence réduite à nous-mêmes. L'état de passivité s'accroît encore, lorsqu'il ne s'agit plus de la pensée « spontanée », mais de l'intelligence agitée par quelque émotion, par quelque préoccupation, espérance ou crainte. En de tels cas, le degré de conscience

est certes plus grand — mais d'autant plus grand, toutefois, que notre passivité est plus grande.

Ces considérations peuvent suffire à éclaircir la tâche qui s'impose, au moment où l'on « cesse d'aller », où l'on réagit, où l'on entend être celui qui commande dans le monde de notre propre mental. Arrivé à ce point, on ne parvient pas à comprendre que la plupart des hommes se soient désormais habitués à considérer normale et naturelle une pareille condition d'irrationnalité et de passivité, où la pensée va où elle veut — au lieu d'être un instrument, entrant seulement en action lorsqu'il le faut et dans la direction voulue ; tout comme l'on parle lorsqu'on le veut, selon un but précis, en l'absence duquel on se tait. C'est précisément en reconnaissant cet état de fait « selon la réalité », que chacun de nous a la possibilité de décider jusqu'à quel point son esprit peut tolérer une telle situation.

Dans son caractère fluide, labile et inconsistant, la pensée commune reflète, en outre, la loi générale de la conscience *samsârique*. C'est pourquoi le contrôle mental est considéré comme la première mesure urgente que doit prendre celui qui arrête le « courant ». Toutefois il sied de ne point se faire d'illusions, en ce qui concerne une telle tâche. La *dynamis*, la force subtile qui détermine et porte les successions mentales, agit à travers la subconscience. C'est pourquoi vouloir dominer complètement la pensée par le moyen de la volonté liée à la pensée elle-même, serait à peu près comme vouloir pourfendre à coup d'épée une créature faite d'air, ou vouloir suffoquer un écho en haussant la voix. La doctrine, selon laquelle la pensée aurait son siège dans la « caverne du cœur », se rapporte précisément à la pensée considérée « organiquement », et non pas en ses prolongements mentaux et psychologiques. Pour cette raison, la maîtrise de la pensée ne peut pas être

uniquement l'objet d'une sorte de gymnastique mentale : tout au contraire, on doit, en même temps, procéder à une action de conversion de la volonté et de l'esprit. Ce qu'il faut, c'est créer un certain calme en soi-même, se compénétrer d'une intime et fervente gravité, réaliser une intensité recueillie.

Quant au « tremblement » de la pensée, dont parle le texte déjà cité, il constitue bien plus qu'une simple métaphore : il a, au contraire, une relation avec l'angoisse primordiale, avec le substratum obscur de la vie *samsârique* qui émerge et réagit, parce que, dès qu'elle se sent *vue*, elle devine aussitôt le péril, étant donné que la condition de passivité et d'absence à soi-même est celle dont l'entité *samsârique* a besoin pour le développement et pour la confirmation de son existence. L'image correspond donc à une expérience réelle, qui, en l'une ou en l'autre forme, se présentera toujours à chacun, le long de la voie ascétique.

La discipline d'un contrôle constant de la pensée, avec élimination de ses formes automatiques, sert à réaliser graduellement ce qui, dans les textes, est appelé « *appamâda* », terme que certains traduisent « attention », et d'autres « gravité » ou encore « vigilance », « diligence » ou « réflexion ». Il s'agit, en effet, de l'état opposé au fait de « se laisser penser » ; de la première forme d'un retour en soi-même ; d'une gravité et d'une fervente et austère concentration. Entendu en ce sens, ainsi qu'on l'a rappelé (12), le terme « *appamâda* » exprime ce qui sert à constituer la base de toute autre *vorjû* — *ye keci kusâla dhamma sabbe te appamâdamûlakâ*. On dit encore : « Cette gravité intense est le sentier qui conduit vers le sans-mort, de la même

(12) Cfr. M. MÜLLER, dans l'édition du *Dhammapada*, contenue dans les *Sacred Books of the East*, v. X, p. 9.

manière que la pensée irréfléchie conduit, au contraire, à la mort. Qui possède cette gravité, ne meurt pas, alors que ceux qui possèdent une pensée labile sont comme s'ils étaient déjà morts » (13). Un ascète « qui trouve sa joie dans l'appamâda — en cette concentration austère — et qui se garde soigneusement du relâchement mental, *s'avancera comme un feu, brûlant tous les liens, petits ou grands* » (14). Il « ne pourra pas dévier ». Et lorsque, grâce à cette force, toute négligence et toute inertie seront disparues, calme, en sa sagesse il abaissera son regard vers les êtres agités et vains, comme celui qui, se trouvant sur une cime, regarde ceux qui vivent dans les plaines (15).

La lutte commence donc. La symbolique propre aux kshatriyas, aux guerriers, est de nouveau employée. On parle, avant tout, d'une quadruple et juste bataille — cattâro sammâppadhâna — qu'il faut vaincre, en mettant en acte ce viriya-bala, cette mâle énergie de la volonté (16), que nous avons considérée en tant que nécessité fondamentale pour le disciple, pour le combattant ariya. Une fois réoccupé le centre, primitivement désert, de notre être, et après avoir repris le plein contrôle de notre pensée, c'est contre les tendances affleurantes qu'il faut alors agir, et de quatre manières : « susciter la volonté, armer l'esprit, lutter avec acharnement, se porter en avant, combattre » — 1) pour « ne point faire surgir de mauvaises choses, non apparues et non bonnes » ; 2) pour les repousser, si elles sont déjà apparues ; 3) pour faire surgir de bonnes choses qui ne sont pas apparues ; 4) pour les faire durer, croître, agir, se développer, se perfectionner, dès qu'elles sont

(13) *Dhammapada*, 21.

(14) *Ibidem*, 31.

(15) *Ibidem*, 26-29.

(16) *Anguttara-nikâya*, V, 15.

apparues (17). Entendues en leur plénitude, ces batailles demandent des disciplines spéciales, dont il sera traité plus avant — par exemple, la première et la seconde concerne la « garde aux sens » (cfr. p. 264); la troisième concerne les « sept réveils » (cfr. p. 269), la quatrième regarde les quatre contemplations (18). Mais, à ce moment, il s'agit seulement d'une action générale, pour laquelle les textes offrent une série d'instruments. A chacun de ces instruments est habituellement associée une image ou une comparaison. Sur ces images — comme sur la plus grande partie de celles dont chaque texte du bouddhisme antique est parsemé — le lecteur doit particulièrement prendre soin de concentrer son attention. En effet, ces images n'ont pas seulement une simple valeur d'ornementation littéraire ou de secours pour la compréhension : ces images ont souvent aussi une valeur *magique*. Nous voulons dire par là que, lorsque le lecteur les considère avec le comportement qui leur est dû, ces images peuvent agir sur quelque chose de plus profond que la simple intelligence et faire pénétrer dans le sens et dans la règle d'une certaine réalisation intérieure.

Premier instrument : la substitution. Lorsque, dans la conception d'une idée donnée, « surgissent des délibérations nocives et indignes, des images de concupiscence, d'aversion, d'aveuglement » (celles-ci sont — comme on se souvient — les trois principales manières de se manifester des âsavas), on doit alors passer de cette idée à une autre : à une image digne. Dans ce passage à une nouvelle idée de ce genre, il est possible que les mauvaises délibérations et images se dissolvent et qu'à la suite de ce surmontement

(17) *Ibidem*, IV, 13-14; *Majjhima-nikâya*, LXXVIII (II, 287).

(18) *Anguttara-nikâya*, IV, 14.

« l'être intime se raffermir, se calme, devienne unifié et fort ». Et voici la comparaison : « Comme un habile maçon, avec un coin plus mince, peut extraire, tirer dehors, expulser un coin plus gros » — or c'est ainsi que la substitution d'une image par une autre a le pouvoir de disperser et de dissoudre les tendances et les associations mentales que la première image était sur le point de déterminer ou de réveiller. Un autre texte définit, comme suit, l'« indigne » : « Les choses, par l'estime desquelles germe une nouvelle manie de désir qui renforce l'ancienne, une nouvelle manie d'existence germe, qui renforce l'ancienne, une nouvelle manie d'erreur germe, qui renforce l'ancienne » (19). Ainsi donc il ne s'agit pas tellement d'agir sur le plan de la moralité, que d'agir sur le plan ontologique et existentiel. Il s'agit de dominer la nature *samsàrique*, de neutraliser les possibilités de nouvelles « combustions » en soi-même. On trouve un appui tout particulier dans l'idée du préjudice : à l'apparition d'une « délibération de faire du tort, d'entrer en fureur », on doit immédiatement susciter le « savoir conforme à la réalité », et formuler cette pensée : « Voici donc qu'est sortie en moi cette délibération de faire du tort, cette délibération d'entrer en fureur ; or, celle-ci conduit à ma propre limitation, conduit à la limitation d'autrui, conduit à notre limitation réciproque, déracine la sagesse, porte le trouble avec soi, ne conduit pas à l'extinction, mène à ma propre limitation ». Selon la mesure avec laquelle une telle pensée est formulée et vécue avec une intensité et une sincérité suffisante, la mauvaise délibération se dissout (20).

Ceci nous conduit déjà au second instrument : la répulsion par horreur ou par mépris. Si, malgré l'effort de

(19) *Majjhima-nikāya*, II (I., 14).

(20) *Ibidem*, XIX (I, 178).

passer d'une image à une autre, comme le veut la première méthode, surgissent encore d'indignes délibérations, des images de concupiscence, d'aversion ou d'aveuglement, on doit avoir l'indignité présente à l'esprit, ainsi que l'irrationalité et la misère de ce qui correspond à de pareilles images. La comparaison, qui s'y rapporte, s'exprime ainsi : « Comme une femme ou un homme, pareillement jeunes, florissants, avenants, s'épouvanterait, frémirait d'horreur, si venait à être liée à son cou une charogne de serpent, ou une charogne de chien, ou une charogne humaine », de même la perception du caractère indigne de ces images ou de ces délibérations doit susciter un mouvement immédiat et instinctif de répulsion, qui déterminera leur dispersion ou leur neutralisation. Dans le cas où se serait déjà produite une résonance affective, il faudra alors, en se secouant, pouvoir ressentir un mépris, une honte et un dégoût pour l'agrément ou pour le désagrément qui en est sorti (21).

Pour utiliser efficacement cet instrument ascétique de défense, on présuppose naturellement une forme particulièrement aiguë de sensibilité intérieure et la capacité de pouvoir projeter aussitôt, dans l'image de ce qu'il faut éliminer ou neutraliser, les caractères qui éveillent l'instinctive répulsion. L'Hindouisme connaît le mythe de Çiva, conçu comme le grand ascète des hauteurs montagneuses, qui, avec le regard unique de son œil frontal — l'œil de la sagesse — réduisit en cendres Kâma, le démon du désir, lorsque celui-ci tenta de distraire son esprit. En réalité, il faut se rendre compte de l'existence de processus « serpentins » de séduction intérieure — serpentins, parce qu'ils se développent dans la sub-conscience et dans la semi-conscience, en comptant donc essentiellement sur

(21) *Ibidem*, CLII (III, 425).

ceci : *que personne ne regarde* — et que l'on ne s'aperçoive pas d'un « contact » donné qui déterminerait graduellement la délibération de l'esprit. Avoir le pouvoir de s'en apercevoir, de *se retourner immédiatement* et de regarder, signifie la paralysation de ces processus. Mais le fait de regarder implique le détachement, la réaction instinctive et rapide de se tirer en arrière, dès que l'on ressent le contact et l'infiltration. — Les textes offrent encore d'autres images : de même que celui qui, heurtant par inadvertance des charbons ardents avec la main ou le pied, s'en écarte sur le champ (22) ; ou comme si un homme, sur un vase de fer chauffé à blanc, faisait glisser deux ou trois gouttes d'eau : lentement ces gouttes tomberaient sur le vase, mais rapidement elles se volatiliserait — de même, c'est dans une situation analogue que doit pouvoir être vécue l'apparition des inclinations ou des formations affectivo-mentales non désirées, aux fins de la susdite réaction (23).

En ce qui concerne les « concupiscences », pour exercer la sensibilité et l'instinct, dont on vient de parler, il importe de ne point négliger le « savoir » qui en mesure le sens du point de vue de l'inconditionné, de ce qui est extra-samsârique. Ici, le thème fondamental est que « les concupiscences sont incapables de satisfaire », parce que tout assouvissement sert à les exaspérer et à altérer l'être avec un nouveau potentiel de désir. Viennent ensuite des comparaisons détaillées : les concupiscences sont comme des os bien râclés, sans chair, et seulement souillés de sang, avec lesquels un chien qui les ronge ne pourra jamais chasser la faim et la fatigue ; elles sont comme une torche de paille, portée par un homme qui court contre le vent, de telle

(22) *Ibidem*, XLVIII (I, 469).

(23) *Ibidem*, CLII (III, 424) ; LXVI (II, 157) ; *Samyutta-nikâya*, XXXV, 203.

sorte que, si cet homme ne la jetait pas tout de suite à terre, il se brûlerait la main, le bras, et le corps ; elles sont comme d'attrayantes visions d'un songe, qui s'évanouissent à l'instant où l'on se réveille ; elles ressemblent à la joie de celui qui s'est constitué un trésor avec des choses qui ne lui appartiennent pas, qui furent prises à autrui, et qui tôt ou tard seront reprises par leur propriétaire ; elles sont comme des pointes de lances ou comme des fils de glaives, qui entament et blessent l'être intérieur ; et ainsi de suite (24). Dans la mesure où cette connaissance fermement vécue, conforme à la réalité, compénètre réellement l'esprit de celui qui s'exerce, les possibilités du second instrument, comme des autres aussi, se multiplieront, et la défense deviendra toujours plus efficace.

Troisième instrument : se détourner. Lors de l'apparition des images et des délibérations non désirées, on ne doit leur concéder nulle signification et nulle attention. La comparaison est la suivante : comme un homme, doué d'une bonne vue, ne voulant pas suivre ce qui, à un moment donné, pénètre dans son angle visuel, peut fermer les yeux ou regarder ailleurs. Une fois que l'on a détaché résolument l'attention, les images ou les tendances sont de nouveau frappées. La comparaison exprime bien l'état de passivité dans lequel se trouve l'homme durant la plus grande partie de sa vie mentale et émotive : en un tel domaine, a-t-il donc un pouvoir analogue à celui de regarder ou de détacher son regard, selon qu'il lui plaît ? Images, complexes de crainte, de désir, d'espérance, d'abattement, et ainsi de suite, fascinent et hypnotisent le mental, en le liant subtilement, « en le poussant » selon leur direction, en se nourrissant de son énergie d'une manière

(24) *Majjhima-nikāyo*, XIV (I, 135) ; XXII (I, 204) ; LIV (II, 34 sg.).

presque vampirique. — Quant à l'instrument ascétique, il convient de faire remarquer qu'on ne saurait le confondre avec le fait pur et simple de « chasser » une pensée, chose qui a souvent l'effet opposé, à savoir celui de la repousser, en la renforçant, dans la subconscience, selon la loi psychologique de l'« effort converti ». Il s'agit, au contraire, de détruire *en ne voyant pas*, en neutralisant la disposition et en laissant choir l'image. L'instrument précédent n'a pas un sens différent : il ne s'agit pas de repousser, ce qui est le propre de celui qui se débat, mais il s'agit de réagir sur la base d'un état supérieur de conscience éveillée et d'un sens sérieusement vécu de l'« indignité » et de l'irrationalité des images et des inclinations qui affleurent.

Quatrième instrument : la décomposition graduelle. Faire disparaître les délibérations, l'une après l'autre, en série. Une comparaison rend fort bien le sens de cette technique : « Comme si un homme, marchant rapidement, se mettait à penser : "Pourquoi donc suis-je en train de marcher si vite ? Je veux aller un peu plus lentement", et comme si cet homme, marchant moins prestement, se mettait à penser : "Mais pourquoi suis-je donc en train de marcher ? Je veux rester immobile", et comme si cet homme, restant immobile, se mettait à penser : "Pourquoi suis-je donc debout ? Maintenant je m'assieurai" et comme si cet homme, s'étant assis, se mettait à penser : "Pourquoi donc devrais-je seulement m'asseoir ? Je veux encore m'étendre", et comme si cet homme s'étendait enfin, — de même un ascète, sentant encore surgir en lui des délibérations nocives et indignes, des images de concupiscence, d'aversion et d'aveuglement malgré son mépris et son refus pour de telles délibérations, un tel ascète se doit de les faire disparaître, l'une après l'autre, en série ». Cette élimination de l'infatuation par dissociation de ses éléments

constitutifs, un à un et en série, et par leur considération, l'un après l'autre, avec un œil calme et objectif, reflète, au fond, dans le domaine de l'ascèse préparatoire, le sens même de la réalisation tout entière. Ici l'image correspond à l'image. L'état de celui qui atteint l'extinction est, en effet, comparé à l'état de celui qui court, ivre de soif et de fièvre, sous le soleil torride et qui trouve enfin un lac de montagne, avec une eau fraîche où il peut se baigner, et avec un coin d'ombre pour se reposer et s'étendre (25). Une autre comparaison nous est fournie par les textes, en relation toujours avec la méthode des décompositions. On y parle de la douleur que ressentirait un homme, en voyant qu'une femme, sa préférée, fait la coquette avec d'autres hommes. Mais survient alors cette pensée : « Et si je renonçais à une telle préférence ? » — dans le même esprit que celui qui dit : « Pourquoi suis-je donc en train de courir ? Pourquoi ne pas marcher calmement ? » — et qui se met à aller posément. Une fois que l'inclination a été éloignée par cette voie, cet homme peut revoir le spectacle qui le faisait auparavant souffrir : il restera calme et indifférent (26). On parle aussi de la nature conditionnée du désir : celui-ci se forme seulement sur la base d'une préoccupation de l'âme, laquelle se manifeste, à son tour, dans le seul cas « où est présent ce que nous pouvons appeler une obsession, une hantise — *papañca-sañña* » (27). Telle est la présupposition théorique de la méthode de la neutralisation par le moyen d'une décomposition graduelle.

On dira toutefois que l'âme, en son irrationalité, peut saper une pareille méthode. C'est alors qu'il convient de

(25) *Samgutta-nikāyo*, XII, 68; *Majjhima-nikāyo*, XI (I, 415).

(26) *Majjhima-nikāyo*, CI (III, 13).

(27) *Dīgha-nikāyo*, XXI, 2.

passer à l'action directe, en d'autres termes : que l'on doit en venir aux mains avec soi-même. De là, le dernier instrument : si, en faisant disparaître les délibérations, l'une après l'autre en série, surgissent encore les impulsions et les images indignes, c'est alors que, « les dents serrées et la langue collée au palais, il convient de soumettre, de comprimer, d'abattre sa propre nature, avec la volonté ». La comparaison est celle-ci : « De même qu'un homme fort, en empoignant par la tête ou par les épaules un plus faible que lui, le renverse, le serre et le met au sol ». De nouveau, pour parvenir au succès réel en cette forme directe de lutte, il importe de pouvoir disposer d'un peu de cette lumière, de cette force et de cette supériorité, qui procèdent de ce qui n'appartient pas au simple « courant ». C'est seulement alors que l'on ne court plus le danger de remporter une victoire purement extérieure et apparente, ni de voir l'ennemi, non pas détruit, mais battant en retraite pour aller se retrancher dans la subconscience (28).

Pour clarifier les divers degrés de cette lutte subtile, on a cru pouvoir adopter la comparaison suivante. Il n'est pas possible d'éviter que des images et des inclinations surgissent dans l'esprit : cela se produit spontanément et automatiquement, tant que n'a pas été réalisé ce que l'on appelle la vacuité, *suñña*. Dans le disciple, dans l'ascète combattant, certaines de ces images sont pareilles à des personnes indifférentes et étrangères que l'on rencontre en chemin et qui passent outre, sans même attirer notre attention. D'autres sont comme des personnes rencontrées qui voudraient nous arrêter ; mais puisque nous n'en voyons pas l'utilité c'est nous-mêmes qui pourvoyons à détourner l'attention et à passer outre. D'autres images, pourtant, ressemblent encore à des personnes rencontrées, avec lesquelles nous

(28) Sur tout ceci, cfr. *Majjhima-nikāya*, XX (I, 185 sg.).

voudrions marcher, même au prix de toute considération raisonnable. C'est ici qu'il faut réagir et s'imposer : la tendance de la volonté doit être contrariée en ses racinations.

Dans le texte bouddhiste, auquel nous nous sommes référés plus haut, le résultat de cette opération défensive, par le moyen d'une première dissolution des délibérations irrationnelles et des images réveillant la triple force intoxicante des āsavas, est chaque fois donné selon cette formule fixe : « L'être intime se raffermir, se calme, devient uni et fort ». On dit encore qu'il s'agit là de la voie le long de laquelle un ascète devient « seigneur des délibérations » : « Il veut cette délibération, et il la délibérera ; il ne veut pas cette délibération, et il ne la délibérera point. Il a éteint la soif, il a mis bas les entraves » (29). Toutefois, ces disciplines peuvent également se rapporter à une ascèse au sens général du terme, c'est-à-dire indépendante d'un but surnaturel. Pour l'utiliser en un tel sens, il suffira d'en adapter aisément certains détails.

En ce qui concerne le « combat », on conseille naturellement de prendre toujours, et en temps voulu, l'initiative de l'attaque contre ce que l'on entend surmonter. La formule est : « renier (une tendance ou une pensée), l'extirper, l'expulser, *l'étouffer en son germe* » (30). Il y a aussi la comparaison du bouvier qui a grand soin de détruire en germe, dans l'« œuf », les insectes ou les parasites qui pourraient nuire aux animaux qui lui sont confiés (31). En suivant ce principe, en particulier la méthode du coin et celle de la répulsion causée par une chose immonde que l'on se trouve suspendue au cou, ces deux méthodes démontrent une plus grande efficacité.

(29) *Ibidem*, XX (I, 189).

(30) *Ibidem*, II (I, 18).

(31) *Anguttara-nikāya*, XI, 18.

Tout ceci exige naturellement, en nous, un degré de prédominance du *logos*, nous rendant capables de discriminer exactement les délibérations (32). Celles qui sont susceptibles d'être organisées et utilisées dans la direction voulue, doivent être consolidées et stabilisées, en se basant sur le principe selon lequel l'intelligence penche vers ce qui a été délibéré et soupesé plus longuement (33). Dans ce domaine, rien ne pourra toutefois égaler les bienfaits provenant d'un sens de dignité innée, et plus précisément d'une race spéciale de l'esprit : c'est alors qu'agira un sûr instinct et qu'il n'existera point d'incertitude ou d'effort excessif pour « renier les mouvements vulgaires de l'esprit » (34). Là où cette base est débile, une consolidation peut se produire par réaction, par le moyen de la méthode dite de « décharge », et qui consiste précisément dans le fait de raviver le sens de la propre dignité et du propre decorum par réaction à l'égard du comportement d'autrui. De là, toute une série de formules, parmi lesquelles nous avons choisi les suivantes : « Les autres mentiront, non point nous » ; « Les autres seront égoïstes, non point nous » ; « Les autres seront envieux, non point nous » ; « Les autres céderont, nous persisterons » ; « L'intelligence des autres s'engourdira, mais notre intelligence demeurera sereine » ; « Les autres hésiteront, mais nous serons sûrs de notre fait » ; « Les autres s'irriteront, mais nous ne nous irriterons pas » ; « Les autres ne s'intéresseront qu'à ce qu'ils auront devant les yeux, ils saisiront à deux mains et se laisseront difficilement détacher, mais nous ne nous intéresserons pas seulement à ce qui nous tombera sous les yeux, nous ne saisirons pas à deux mains, nous nous laisse-

(32) *Majjhima-nikāyo*, XIX (I, 177).

(33) *Ibidem*, XIX (I, 178).

(34) *Ibidem*, XXI (I, 194).

rons facilement dissuader », et ainsi de suite. Ce qui est important, c'est la décision de l'esprit, ce que l'Islamisme appelle « *nyya* », et qui doit se renforcer avec l'emploi de ces formules et de ce style mental (35). Bien entendu, les instruments ci-dessus énumérés, peuvent également servir comme soutiens lors de la construction du « *sila* », c'est-à-dire de la « droiture ».

Il convient maintenant de dire quelques mots du surpasement de la peur sous toutes ses formes. On peut arriver à ce résultat, si l'on parvient à maintenir bien ferme le sentiment de la propre rectitude et du propre détachement contre tout écart de l'imagination. Il n'y a rien à espérer, il n'y a rien à craindre. Le cœur ne doit pas plus battre, par le fait de la peur que par celui de l'espérance. Pour celui qui est intérieurement détaché du monde d'ici-bas, comme de l'autre monde, il n'y a point de dieu ou de démon qui puisse tenter quelque chose à son égard. C'est pourquoi l'on dit : « Toute crainte sort, en vérité, de la sottise, et non pas de la sagesse; tout [sens de] péril sort de la sottise, et non pas de la sagesse » : seule, la première offre une matière à laquelle le feu peut s'attaquer et se propager (36). Un texte examine une discipline contre la peur. Le Bouddha en personne rappelle comment, après avoir bien fixé le sentiment de sa droiture — on dirait, en latin, *innocentia* et *vacare culpa* — il choisit des lieux écartés et sauvages, susceptibles d'inspirer l'épouvante en de certains moments, et comment il attendit précisément de tels moments pour défier et détruire tout sentiment de terreur. La méthode est la suivante : si l'on marche, continuer à marcher ; si l'on est arrêté, rester immobile ; si l'on est couché, rester ainsi

(35) *Ibidem*, VIII (I, 61 sg.).

(36) *Ibidem*, CXV (III, 128); *Anguttara-nikāyo*, III, 1.

étendu jusqu'à ce que l'esprit ait vaincu et fait disparaître cet épouvantement (37). On ne saurait minimiser de telles disciplines, sous prétexte que la peur est seulement réservée aux enfants et aux femmelins. Il existe des formes de peur, profondes et organiques, des formes pour ainsi dire existentielles, parce qu'elles ne se résolvent pas en de simples états psychologiques particuliers, mais parce qu'elles procèdent de certains contacts abyssaux. Etre incapable de ressentir la peur, en de telles circonstances, peut même être un signe d'épaississement et d'aplatissement spirituels. On rapporte que le prince Siddharta s'assit au pied de l'« arbre de l'illumination », décidé à ne pas se lever avant d'avoir atteint la connaissance transcendante. Il eut à subir l'assaut des forces démoniaques de Mâra, résolues à le chasser de là, sous forme de flammes, de tornades, de tempêtes et d'apparitions épouvantables. Mais le prince Siddharta demeura inébranlable, raison pour laquelle toutes ces apparitions s'évanouirent finalement (38). On peut voir en ceci une variante d'un mythe que l'on retrouve, même avec des détails tout pareils (l'arbre, par exemple), en diverses autres traditions — mais on peut y voir aussi quelque chose de plus, au-delà du revêtement mythique et légendaire. Celui qui a étudié l'antique littérature mystériosophique, sait en effet, que des expériences analogues se présentent comme autant d'épreuves à celui qui veut atteindre la lumière. Sous quelque forme qu'elles se produisent, il s'agit toujours d'émergences de forces profondes de l'être, plus que de forces simplement individuelles, voire même humaines — et la « destruction de la peur » est peut-être le terme qui convient davantage pour le surpasement positif de ces épreuves. Lorsqu'un « esprit Yakkha » se fit « sentir » au

(37) *Majjhima-nikāya*, IV (I, 28 sg.).

(38) *Lalitā-Vistara*, XIX-XXI.

Bouddha et lui demanda s'il avait peur, il eut cette réponse : « Je n'ai pas peur ; j'ai seulement ressenti la contamination de ton contact » — et, plus avant dans le même texte, parle ainsi le Sublime : « Je ne vois pas, ami, ni dans ce monde, ni dans celui des anges, des mauvais et des bons esprits, ni parmi les légions des ascètes et des prêtres, des dieux et des hommes, quelqu'un qui soit capable de disperser mes pensées ou de briser mon esprit » (39). Toutefois une telle inébranlable fermeté implique des états plus poussés de la discipline intérieure, que ceux qui ont servi de point de départ à propos de ces considérations sur la peur. A cet égard, il ne sera pas inutile de remarquer ce qui suit. A propos du passage d'un texte où il est dit qu'il n'existe que deux êtres, ne s'épouvantant pas au craquement subit d'un coup de tonnerre : l'homme qui a surmonté la manie et le noble éléphant (40), le commentaire ajoute qu'il s'agit de deux cas fort distincts : la peur, dans le premier cas, ne trouve point d'accès, parce qu'il n'y a pas de « Moi » ; dans le second cas, parce que le « Moi » est extrêmement fort. Ce qui équivaut à éliminer toute interprétation « titannique » des disciplines en question. Il ne s'agit pas du renforcement d'une énergie et d'un courage presque animaux, mais de la qualité de l'insaisissable. Le lien, grâce auquel l'angoisse aurait pu jaillir, est détruit. Il n'y a pas de chose tellement rigide qui ne puisse être rompue. Mais il n'est pas possible d'êtreindre l'eau.

En combattant la « quadruple et juste bataille » et en faisant usage des instruments de défense, tels qu'ils ont été décrits, la personnalité — l'élément extra-samsârique, pointant dans la personnalité — est graduellement intégrée par une quadruple force, à laquelle correspond, dans les textes,

(39) *Cālavagga*, V, *passim*.

(40) *Anguttara-nikāya*, II, 46.

le terme technique « cattâro iddhipâdâ ». Il s'agit en premier lieu, du pouvoir qui confirme le renoncement, en tant que détachement de toutes les formes de désir, associé au fait de s'appuyer au pur élément « volonté ». En second lieu, il s'agit du pouvoir d'inflexibilité, qui permet de persévérer dans l'exercice, de ne pas tenir compte des défaites, de recommencer avec des forces toujours nouvelles et fraîches. En troisième lieu, vient le pouvoir de tenir haut l'esprit, de le recueillir, de l'unifier, de le défendre contre les états d'exaltation ou d'abattement, états qui, sur une voie de ce genre, ne sauraient être évités que difficilement. Enfin, reste le pouvoir de l'« examen », qu'il convient d'entendre comme une sorte de complément intellectuel du précédent, rendant impossible l'acceptation de théories fausses ou vaines. Ce quadruple pouvoir se trouve, en une certaine manière, synthétisé dans la formule d'un texte que nous avons déjà cité : « Et lui [l'ascète], il atteint l'admirable sentier produit par l'intensité, par la constance et par le recueillement de la force, par l'intensité, par la constance et par le recueillement de l'esprit, par l'intensité, par la constance et par le recueillement de l'examen — et comme cinquième esprit héroïque » (41). Le terme « iddhi » (en sanscrit : « siddhi ») se rapporte habituellement à des pouvoirs surnaturels. Ce terme doit être, ici, essentiellement entendu en relation avec les énergies qui se rattachent à une discipline militaire — *hatthisippādini* — sans que l'on finisse toutefois par oublier qu'il s'agit, à tout le moins sur la voie de l'éveil, de forces auxquelles l'élément *bodhi*, ou *paññā*, fournit en même temps une qualité qui ne saurait être comparée aux qualités *samsâriques* ou purement humaines, mais qui participe, au contraire, de « l'incomparable sécurité » — *anuttarassa yogakkhemassa*.

(41) *Majjhima-nikāya*, XVI (I. 158).

III

DROITURE

Pour compléter l'exposition des disciplines bouddhistes visant à la consolidation de l'être intérieur, il nous faut maintenant traiter du *silā*, c'est-à-dire de la « droite conduite ». Nous traduisons le terme « *sammā* », qui figure comme un attribut général des vertus comprises dans le sentier, dit octuple, des Ariyas — *ariyo atthangiko maggo* — avec le mot « droit », en raison du pouvoir intrinsèque évocateur de cette dernière parole : droite est la position des choses qui se tiennent debout, en face de la position des choses renversées ou tombées. Dans le symbolisme primordial, la position droite, contresignée par la verticale | est celle de la virilité et du feu, alors que la position horizontale — correspond à l'élément féminin et aux « eaux ». Ainsi dans la « rectitude », on peut comprendre plus qu'une moralité convenue : il s'agit plutôt d'un style intérieur, de la capacité de se maintenir ferme à tout moment, sans dévier et sans osciller, en éliminant tous les éléments tortueux. Le seul point de repère, ici, est, en somme, nous-

mêmes : ici, les « verlus » correspondent essentiellement à autant de devoirs envers nous-mêmes, que le ravivement de la sensibilité intérieure rend évidents, et qui d'autre part, une fois réalisées, facilitent, renforcent et stabilisent un état de calme, de transparence de l'intelligence et de l'esprit, d'équilibre et de « justice », grâce auquel toute autre discipline ou technique peut seulement être facilitée.

Nous avons déjà dit que le bouddhisme, en tant que création d'un esprit franchement aryen, est caractérisé par l'absence de toute mythologie moralisante. L'obsession moraliste et moralisante est un autre indice du niveau fort bas où se trouve le monde moderne. On en est même arrivé à concevoir que les religions n'existent que pour donner une certaine force à des préceptes moraux, lesquels, à leur tour, ne vaudraient en somme que pour enchaîner socialement l'animal humain : ce qui constitue une vraie et propre aberration.

Par ailleurs, il y a ceux qui défendent la prétendue « morale autonome », laquelle consisterait en un « impératif catégorique », s'imposant directement à la conscience de chacun. A l'encontre de ceci, on doit affirmer qu'il n'existe pas de morale qui puisse se justifier ni valoir en soi-même, et que le plan de la moralité est tout à fait distinct de celui de la spiritualité. Dans le monde traditionnel, du reste, ne furent connues, ni une morale de l'« impératif catégorique », ni une morale sociale, mais exista toujours une certaine relation entre les règles de la conduite et une fin surnaturelle, relation que l'on ne doit pas nécessairement concevoir sous la forme grossière d'un *do ut des*, de sanctions qui attendraient l'âme « bonne » ou « malfaisante » dans l'au-delà. En ce qui regarde les temps modernes, le domaine de la morale, comme tout autre, s'est sécularisé et, de la sorte, est devenu lui-même relatif et con-

tingent. C'est ainsi que pour justifier la morale, on dut finalement recourir à des critères plus ou moins utilitaires et conformistes, en ayant en vue les conditions de fait que présente une certaine société au cours d'une période donnée de l'histoire. Une fois que l'on est fini sur un plan de ce genre, trouve pourtant son application ce que l'on peut lire dans un texte bouddhiste, à propos de l'Ordre des bhikkus, à savoir que plus les êtres empirent et plus déchoît la vraie doctrine, d'autant plus il y a des préceptes et d'autant moins il y a d'hommes qui vivent avec droiture (1).

Le bouddhisme se conforme à ce que nous pourrions appeler la ligne ésotérique, parce que, pour lui, il n'existe pas une morale absolue; pour lui, la morale a une valeur purement instrumentale, et cependant conditionnée : elle est un moyen pour une fin. Il ne s'agit donc pas de quelque chose qui s'impose catégoriquement, en vertu d'une indéfectible autorité qui lui est propre. Et même lorsque l'on agit d'une manière qui, selon le jugement ordinaire, pourrait paraître morale, ici l'intention est diverse. La base est uniquement constituée par la connaissance. On envisage les effets objectifs qui proviennent, dans l'être humain, du fait de suivre ou de briser des normes déterminées, et l'on tire de cette connaissance les conséquences nécessaires. C'est ce qui est fort bien dit sous cette forme : « Le feu n'a jamais pensé : "Voici que je veux détruire l'insensé" — mais le fou, qui veut saisir un feu ardent, se détruit lui-même » (2). On doit donc parler de sottise ou fatuité, non pas de « péché » ; de connaissance ou d'ignorance, et non de « bien » et de « mal ».

(1) *Majjhima-nikāya*, LXV (II, 147).

(2) *Ibidem*, I (I, 490).

Pour le reste, nous avons déjà cité la parabole bouddhiste du radeau : de même qu'une fois traversé un fleuve, on laisse derrière soi le radeau construit à cet effet, de même on doit laisser derrière soi les notions de « bien » et de « mal » (dharma et adharma) qui ont servi pour la détermination d'une juste conduite, lorsque la fin de cette conduite a été réalisée. Du reste, c'était aussi un concept fondamental, dans la tradition indo-aryenne précédente, que la sphère de la véritable spiritualité se trouve au-delà du « bien » et du « mal », et qu'elle se définit essentiellement en termes de connaissance.

Ceci étant dit comme exorde, considérons maintenant les diverses parties du sila, parmi lesquelles on peut distinguer trois degrés. Le degré inférieur — cūḷa-sīla — comprend une conduite, qu'exprime, dans le canon, la formule fixe suivante : 1) « [L'ascète] a cessé de tuer, il se tient loin du meurtre. Sans massue, sans épée, sensible, plein de sympathie, il nourrit amour et compassion pour tous les êtres vivants. 2) Il a cessé de prendre ce qui n'est pas donné, il prend garde de ne pas prendre ce qui n'est pas donné. Il ne prend que ce qui lui est donné, il attend ce qui est donné, sans intention voleuse, avec un cœur devenu pur. 3) Il a renoncé à la luxure, il vit chastement, fidèle au renoncement, étranger à la loi vulgaire de l'accouplement. 4) Il a cessé de mentir, il se tient loin du mensonge. Il dit la vérité, il est dévotieux envers la vérité, droit, digne de foi, nullement hypocrite et adulateur mondain. 5) Il a renoncé à la médisance, il se tient loin de la médisance. 6) Il ne prononce plus de mauvaises paroles, il se tient loin des mauvaises paroles. Des paroles qui n'offensent pas, des paroles cordiales, courtoises, qui réjouissent et qui réconfortent un grand nombre de ses semblables : voilà les paroles qu'il prononce. 7) Il a cessé de bavarder. Il parle au bon moment, conformément aux faits, attentif

au sens des mots, avec un discours de riche contenu, occasionnellement orné de comparaisons, clair et déterminé, adéquat à son objet » (3). A propos de ne point prendre ce qui n'est pas donné, on ajoute dans un autre texte : « pas même un brin d'herbe », et l'on donne cette comparaison : « De même qu'une feuille détachée du tronc ne peut pas redevenir verte, de même un disciple, qui prend ce qui n'est pas donné, n'est pas un ascète et n'est pas un élève du fils des Çakya » (4). Ailleurs, on donne encore un exemple caractéristique : celui d'un homme qui, ayant vu à terre une monnaie d'or, ne la ramasse pas et ne lui prête aucune attention. Dans le domaine de l'abstinence sexuelle, on donne cette autre comparaison : « De même qu'un homme, dont la tête a été tranchée, ne peut continuer à vivre avec le seul tronc : parmi les autres hommes, de même celui qui ne pratique pas d'abstinence sexuelle n'est pas un ascète et n'est pas un disciple du fils des Çakya » (5). Enfin, celui qui tue autrui avec préméditation est comparé à un rocher brisé en deux, qui ne peut plus être resoudé (6).

Tout ceci constitue le « sila inférieur ». Les préceptes du « sila moyen » se rapportent à une sorte de style spartiate de la vie : réduction des besoins, rescision du lien constitué par la vie commode, selon la table, le lit et la sieste. On y ajoute des prescriptions concernant un « départ » ou un abandon du monde, entendu littéralement et physiquement : donc éviter les affaires et les charges, ne pas accepter de cadeaux, abandonner ses biens, refuser d'en prendre la charge, et ainsi de suite. Dans cette partie de la « droite conduite » rentre aussi l'abstention des discus-

(3) *Dīgha-nikāya*, I, 1, 8 sq.

(4) *Mahāvagga*, I, LXXVIII, 3.

(5) *Ibidem*, I, LXXVIII, 2.

(6) *Ibidem*, I, LXXVIII, 4.

sions dialectiques et des spéculations philosophiques — en bref, on renvoie à la neutralisation du démon de l'intellectualisme (cfr. p. 78).

L'ultime partie de la droite discipline — mahâ-sila — concerne l'abstention des pratiques divinatoires, astrologiques ou de basse magie, mais on condamne également la tendance à participer au culte de telle ou telle divinité. On peut donc parler, en une certaine mesure, du surpassement du lien religieux, en tant que lien qui fait mener une sainte vie fondée sur cette idée : « A force de ces dévotions, de ces vœux, de ces mortifications ou de ces renoncements, je veux devenir un dieu ou un être divin ». Mais il est évident qu'ici se représentent des éléments dont on présuppose qu'ils étaient déjà écartés lors de la détermination des vocations. (7)

Quoi qu'il en soit, il est bien d'ajouter diverses considérations afin de bien nous orienter dans l'ensemble de ces éléments de la « droite conduite ». Il est clair que certains de ceux-ci se rapportent exclusivement au cas d'une forme absolue de « départ », en d'autres termes, à un détachement également matériel du monde, et pas seulement intérieur et spirituel : donc à une ascèse presque monacale ou anachorétique. La mesure de leur stricte discipline dépend donc de celle en qui chaque homme, aujourd'hui, peut et veut se décider en un tel sens. Une bonne partie des éléments du sila moyen et du silâ supérieur peuvent toutefois s'appliquer à une ascèse pratiquée, en une certaine mesure, dans le « monde », puisque pour cela suffit une simple adaptation ou une transposition de plan des préceptes : ceci, jusqu'à la prise de position contre l'astrologie, la divination *et similia*, parce que les équivalents modernes, aggravés de ces déviations, sont un certain

(7) *Digha-nikāyo*, I, 1, 8 sq.

« occultisme », le spiritisme et compagnie. En face de l'idéal bouddhiste de l'éveil, tout ceci possède effectivement le caractère d'une périlleuse déviation (8).

De plus grande importance sont les préceptes de « droite conduite », correspondant au sila inférieur. Ceux-ci ont une large marge d'application avec une pleine indépendance des époques, et il en est dont la correspondance avec les maximes d'une morale ariya — d'une morale d'homme bien né — est suffisamment visible, puisqu'une des maximes générales du sila est la suivante : « *Même si je devais tomber, la tête la première, dans les enfers, moi, je ne ferai rien qui ne soit point noble* » (9). Tel est le cas, en premier lieu, en ce qui concerne le précepte ne pas prendre ce qui n'est pas donné — « pas même un brin d'herbe » — d'éliminer sans résidu toute intention voleuse. Parmi les antiques peuples aryens, le vol avait une bien plus grande importance que de nos jours, et cela parce que l'on considérait davantage le côté intérieur que le côté matériel et « social » de ce délit. C'est pourquoi on ne considérait pas le degré d'importance du vol : prendre le non-donné était aussi déshonorant, soit que l'on volât — pour nous en rapporter aux temps modernes — une cigarette à un ami ou du papier à lettre dans son bureau, ou que l'on cambriolât, avec effraction, une banque pour en emporter une somme considérable.

En second lieu, la règle de la véridicité, l'incapacité absolue de mentir est spécifiquement aryenne. Parmi les peuples aryens, rien ne fut considéré comme étant plus ignominieux et plus dégradant que le mensonge, et, encore une

(8) Cfr. J. EVOLA, *Maschera e volto dello Spiritualismo contemporaneo (Analisi critica delle principali correnti moderne verso il sovrannaturale)*, Bari [1950²].

(9) *Jātaka*, XI.

fois, essentiellement au point de vue des rapports de l'homme avec lui-même, des devoirs que l'on a envers soi-même et envers sa propre dignité. « En quiconque ne se trouve pas la pudeur du mensonge conscient, aucune chose mauvaise n'est impossible » — dit un texte — de là la ferme détermination de l'ascète : « Je ne mentirai pas, même par plaisanterie », ce qui correspond exactement à un trait bien connu de l'antiquité occidentale, imputé à la figure d'Epaminondas : « *ne joco quidem mentiebatur* ». Dans le texte en question, se trouve encore une comparaison : c'est seulement lorsqu'il a formulé une telle détermination, que l'on peut considérer qu'un homme s'est sérieusement engagé, tout comme, voyant qu'un éléphant royal de guerre combat aussi avec sa trompe, chacun peut alors dire : « Cet éléphant royal a renoncé à la vie : maintenant, plus rien n'est impossible de la part d'un tel éléphant » (10). Un autre texte dit encore : « Je ne proférerai pas de mensonge, même si la tempête déplaçait les montagnes, même si le soleil tombait sur la terre, même si les fleuves se mettaient à couler vers leur source » (11). Ceci, en réalité, constitue un point cardinal pour tout ce qui est droiture, pour celui qui est droit et entier, non tortueux, non oblique, non larvaire. Dans un texte aryano-persan, on en vient même à dire que l'homicide n'est pas une faute aussi grave que le mensonge.

Le précepte d'éviter la médisance n'a pas besoin d'un commentaire particulier. — En ce qui concerne les mauvaises paroles, se laisser aller à les proférer plus ou moins, cela dépend évidemment de la mesure selon laquelle on concède à autrui le pouvoir de nous mettre en colère, de pénétrer jusqu'à notre esprit et de le blesser réellement,

(10) *Majjhima-nikāyo*, LXI (II, 108).

(11) *Jātaka*, DXXXVII.

comme si notre esprit pouvait l'être. Il s'agit donc, essentiellement, d'un problème de domination intérieure et de conscience de soi-même. Du reste, celui qui ne se laisse pas emporter par la colère, ni irriter par une offense, parvient réellement et complètement à frapper celui qui le mérite. Toutefois, le bouddhisme fait sienne l'antique maxime romaine, selon laquelle il vaut mieux subir une injustice que la commettre : il veut que l'on ne réagisse pas contre le mal en produisant le mal à notre tour. Ces maximes visent essentiellement le surpassement du lien de la personne, et nous y reviendrons bientôt, lorsque nous traiterons du précepte de ne pas tuer. Ces maximes ne sont naturellement valables que pour celui qui s'adonne à l'ascèse, non pour la vie dans le monde.

Il convient de mettre en relief la discipline de la parole, l'élimination précise de tout bavardage inutile, désordonné, intempestif, sans conclusion, indéterminé, dépourvu de logique et de contenu. C'est ici qu'apparaît un élément de style classique : parole adéquate à l'objet, sobre, claire et précise, dite en temps voulu, sans expressionismes et sans expansivités désordonnées. Style à la manière de Tacite. C'est avec le silence que répond souvent le prince Siddharta. On dit (12) : « Ce sont les petits ruisseaux qui jasant entre leurs rives étroites et éboulées. Au contraire, le vaste océan est silencieux ». — « Qui est insuffisant, celui-là fait du bruit ; qui est complet en lui-même, celui-là est calme ». Nous verrons encore que l'on indique un style analogue pour les gestes et pour la contenance d'un Accompli.

Une des fins du sila est la création d'un état d'harmonie et d'équilibre, aussi bien avec soi-même qu'avec le monde extérieur. C'est sur une telle base que l'on doit entendre

(12) *Mahāvagga*, I, 42-43.

le précepte de la cordialité, de l'abstention de la médisance, de ne pas contribuer à créer des discordes, et de contribuer, au contraire, à unir ceux qui sont désunis. Ceci conduit graduellement au principe même de ne pas tuer avec préméditation, précepte qui fut même poussé jusqu'au paradoxe, dans les formes postérieures de bouddhisme : car on devrait étendre le respect de la vie jusqu'au ver et à l'insecte. Toutefois, à l'origine, on considérerait avant tout la mise à mort d'êtres humains. Malgré une telle restriction, pourrait naître ici une impression de faux humanitarisme, peu conforme à l'esprit d'une tradition aryenne « kshatriya », c'est-à-dire guerrière, comme l'était celle à laquelle le prince Siddharta avait jadis appartenu — esprit qui, dans la *Bhagavad-gîta*, devait conduire à une justification presque métaphysique de l'héroïsme qui n'a point d'égards ni pour la propre vie, ni pour celle d'autrui au cours d'une juste guerre. Le fait est que même le précepte de ne pas tuer doit être entendu en fonction d'une finalité intérieure et ascétique toute particulière, en sorte que ce précepte — comme tous les autres — a seulement une valeur conditionnée. Déjà sur le plan du *sîla*, on cherche à faciliter une certaine dépersonnalisation et universalisation du « Moi ». En face des autres, on doit chercher à pressentir l'état de conscience, au sein duquel notre prochain vient à être ressenti comme une partie de nous même, non certes selon le sens chrétien et humanitaire, mais en relation avec une conscience déjà super-individuelle du haut de laquelle le « moi » apparaît comme une des nombreuses formes que, en certaines conditions données, peut indifféremment revêtir le principe extra-samsârique en nous : lequel peut donc apparaître également dans la personne de tel ou tel autre être, différent de nous-mêmes, et se reconnaître en elle. Il s'agit donc d'une chose fort diverse du respect qu'éprouverait une « créature » pour

une autre « créature ». Tout au contraire, l'autre « créature » est considérée selon un point de vue super-créaturel, selon le point de vue d'un « tout » : il est évident que, selon ce point de vue, il serait anormal d'agir ou de réagir contre une partie, cela n'étant possible que pour celui qui se sent lui-même une partie. Pour cette raison, le précepte de ne pas tuer et de faire en sorte qu'un autre ne tue pas, se trouve lié, dans un texte (13), à la formule d'identification suivante : « Comme je suis moi-même, ainsi sont ceux-là ; comme sont ceux-là, ainsi je suis moi-même ». Par ailleurs nous avons déjà cité l'image d'un bloc brisé, pour représenter celui qui tue (cfr. p. 228). Une fois de plus, il s'agit simplement d'une discipline servant à déterminer une orientation virtuelle de la conscience ; sa valeur est pragmatique et subordonnée à cette fin supérieure. On retrouvera cette même signification, soit dans la « quadruple méditation irradiante », qui comprend aussi l'amour, soit lorsque l'on traitera de la pubbe-nivāsa-nāna, c'est-à-dire du regard super-individuel qui pénètre des existences multiples.

Le dernier précepte du cūḷa-sīla, concernant la chasteté, nous conduit à traiter brièvement du problème sexuel. Celui-ci a diverses solutions, selon le degré de rigueur plus ou moins absolue que l'on veut donner à l'application ascétique. À l'origine, dans le bouddhisme on interdisait seulement l'adultère à celui qui n'était pas à proprement parler un bikkhu, mais seulement un « adhérent laïque ». À propos de l'adultère, il convient de ne pas oublier qu'en Orient chaque membre d'une caste supérieure avait plusieurs femmes à sa disposition et, à vrai dire, plus en tant qu'objets d'usage que comme « épouses » au sens occidental, ou comme ces charmantes « compagnes de la vie », qui

(13) *Ibidem*, XI, 27.

peuvent toutefois se permettre aujourd'hui de prendre l'initiative de leur émancipation ou de divorces en série. En ce sens, l'adultère rentrait simplement dans la catégorie de l'acte de prendre ce qui n'est pas donné : c'est à ce titre qu'il était déshonorant.

En ce qui regarde, de manière plus générale, les relations entre les deux sexes, il est évident que celui qui veut réaliser la condition-base pour l'éveil, c'est-à-dire le calme détachement et la suffisance intérieure, doit se diriger de manière à éprouver toujours moins le besoin de la femme. À un certain degré, le besoin physique peut encore être concevable, comme celui de manger ou de satisfaire d'autres fonctions animales. Ce qu'il convient d'éliminer, au cours d'une phase élémentaire, c'est plutôt le besoin « spirituel », parce qu'un tel besoin altère un élément plus profond qui n'a rien à voir avec le corps et qui démontre une déficience et une inconsistance intérieures. Le péril constitué par la femme, spécialement aujourd'hui, ne se rapporte donc point tellement à l'aspect « femelle » de celle-ci, mais au fait que la femme alimente le besoin de s'appuyer, de s'en remettre à un autre dans une âme débile, âme qui de la sorte s'éloigne toujours plus d'elle-même et ne s'efforce plus de chercher en elle le sens de la vie. Citons, à ce propos, l'anecdote des hommes qui partaient à la recherche d'une femme enfuie, et auxquels le Bouddha demanda : « Et maintenant, ô jeunes gens, que pensez-vous qui vaille mieux pour vous : que vous partiez à la recherche d'une femme ou de vous-mêmes ? » La réponse est : « Pour nous, Seigneur, il vaut mieux aller à la recherche de nous-mêmes ! » Et le Bouddha de rétorquer : « S'il en est bien ainsi, ô jeunes gens, asseyez-vous et je vous exposerai la doctrine » (14). Dans la même tradition hin-

(14) *Mahāvagga* (Vin.), I, xiv, 2-3.

doue, on trouve encore cette sentence qui se rapporte au yôgi, à l'ascète : « Qu'ai-je besoin, moi, d'une femme extérieure ? J'ai une femme en moi-même » — ce qui veut dire que le yôgi possède en lui-même l'élément nécessaire pour le compléter, pour se sentir entier, élément que l'homme vulgaire, au contraire, cherche confusément dans la femme (15). A cet égard aussi, nous nous trouvons aujourd'hui en des conditions complètement anormales. Les hommes ne savent presque plus ce que sont la virilité spirituelle et la suffisance intérieure : par les voies de l' « âme » et du « sentiment », ils descendent au niveau même des femmes qui, aujourd'hui, fort souvent et sans en avoir l'air, gouvernent la vie des mâles.

C'est à un plus haut degré de la discipline, que l'on doit prendre en considération le précepte de la chasteté. Dans le bouddhisme, comme dans tout enseignement vraiment traditionnel, celle-ci a une justification purement technique. Une seule religion, sensiblement influencée par l'esprit sémite, est parvenue à introduire le problème de la chair dans l'éthique, au point d'en arriver à faire des choses charnelles le pivot du péché et de la vertu. Dans les textes bouddhistes, on trouve d'opportunes allusions, également, à des formes incomplètes, impures et troubles d'une certaine pratique de la chasteté, parmi lesquelles on fait entrer celle qui est suivie en vue d'un monde céleste (16). Le précepte de chasteté, pour ceux qui suivent la voie de l'éveil avec toutes leurs forces, n'a rien à voir avec un ordre de choses de ce genre : il a une justification transcendante, qui nous emporte déjà au delà du domaine du sila et de la simple « droite conduite ». Le fait est qu'en tout être soumis à la concupiscence, l'éner-

(15) Cfr. notre ouvrage : *Lo Yoga della potenza, cil.*

(16) *Anguttara-nikâya*, VII, 47.

gie sexuelle est, en une certaine façon, celle qui est la racine de tout. C'est à travers elle que l'on atteint à la vie samsârique, et c'est à travers elle qu'une vie en allume une autre. C'est pourquoi les enseignements ésotériques antiques considérèrent une suspension et un changement de polarité de cette force comme étant une condition fondamentale en vue de pouvoir effectivement « arrêter le courant » et « le remonter à rebours ». Dans certains milieux, on connut même une technique précise et directe pour agir sur la force qui se manifeste ordinairement en tant que force du sexe et du désir sexuel, pour la transporter vers un autre état, où elle peut servir de base à une naissance, non pas dans le temps, mais en ce qui est supérieur au temps (17). Dans le bouddhisme — à tout le moins, dans le bouddhisme originaire — on ne parle pas de pareilles méthodes directes, qui se trouvent en relation avec le dionysisme et avec la magie sexuelle. Toutefois, un regard exercé peut aisément reconnaître que toute l'ascèse bouddhiste sert à déterminer une qualité qui est destinée par elle-même à agir sur l'énergie sexuelle, non plus dissipée grâce à la discipline de la chasteté, afin de produire la susdite transformation.

En matière d'abstinence sexuelle, il ne faut pas oublier toutefois le précepte bouddhiste de la graduation de toute discipline, et il convient de se souvenir aussi de l'image du serpent qui se retourne et mord, si on ne le saisit pas comme il faut. Par-dessus tout, le mysticisme chrétien nous montre les effets fâcheux qui, en face d'une ascèse purifiée et consciente, dérivent d'une suffocation unilatérale et non illuminée de toute impulsion vers le sexe.

(17) Tel est, par exemple, le sens du kundalinî-yoga et des pratiques sexuelles tantriques. A ce propos, cfr. notre ouvrage : *Lo Yoga della potenza*, cit.

Nous nous trouvons ici dans le domaine des forces, qui passent renforcées dans le subconscient et produisent toute sorte de déchirements, d'hystérismes et de perturbations, lorsqu'elles sont simplement refoulées — *verdraengt*, pour employer un terme classique de la psychanalyse. En des domaines de ce genre, on ne devrait jamais agir « dictatoirement », mais toujours par degrés, en faisant en sorte que toute réalisation ait un caractère organique, un caractère de croissance graduelle. De même, il convient de se garder des « transpositions » inconscientes des impulsions sexuelles, du système des compensations et des hypercompensations, auxquelles ces impulsions peuvent donner lieu, en trompant la conscience qui avait cru avoir raison d'elles avec un simple *veto*. Cette dernière observation servira aussi à mettre en garde contre les interprétations unilatéralement psychanalytiques et freudiennes, lesquelles, à propos des impulsions sexuelles et, en général, de la *libido*, ne connaissent pas d'autre alternative que le « refoulement » — *Verdrängung* — créateur d'hystérismes et de névroses, ou des « transpositions » et « sublimations ». Dans une haute ascèse, il ne s'agit ni de l'un ni des autres : on doit donc être attentif et faire en sorte que, dans le développement, se maintienne un juste équilibre, et que la force centrale, spirituellement virile, s'étant réveillée et ayant été renforcée par les diverses disciplines, absorbe graduellement et sans résidu les énergies urgentes, une fois que leur a été interdite la voie de la femme et de la génération animale. Seul celui qui ressent que le processus intérieur se dirige en cette direction, peut s'en tenir fermement et sans péril au précepte de la complète abstinence sexuelle. Dans tous les autres cas, attendre est beaucoup plus salulaire que forcer les choses : pourvu qu'en ceci, il ne s'agisse point d'*alibis* inspirés par l'entité du désir à la personnalité consciente. L'importance que la force fonda-

mentale de la vie soit soustraite à la loi *samsàrique* de la concupiscence et de la soif — laquelle a justement sa principale manifestation dans le domaine sexuel — apparaît dans l'image bouddhiste que nous avons déjà citée, selon laquelle celui qui ne se soumet pas à ce précepte du *silā* ressemble à un homme qui voudrait continuer à vivre parmi les autres, après avoir eu la tête tranchée.

Dans le domaine du *silā*, une prescription particulière, dont nous n'avons encore rien dit, est celle qui recommande de s'abstenir des substances toxiques ou « fortes », ce qu'il faut essentiellement entendre par les boissons alcooliques (18). Ce principe a également une base technique. Ces substances produisent un état d'ivresse, qui, dans la forme où il pouvait souvent se manifester, non chez l'homme moderne, mais chez l'homme de l'antiquité, pourrait même représenter une condition favorable, là où l'« exaltation » correspondante — *pīti* — aurait été conduite de façon à agir selon le sens juste. Mais il s'agit, en fait, d'une exaltation « conditionnée » qui, en tant que telle, lèse presque toujours le « Moi »; au point où aurait dû agir une force propre, est intervenue, au contraire, une force extérieure, en sorte que l'état correspondant est, au fond, préjudicié par un renoncement et par une passivité originaires. D'une façon ou de l'autre, s'est donc créé une « dette », s'est établi un « pacte » obscur — tout comme il arrive, selon une plus haute mesure, dans toutes les formes de la prétendue magie cérémoniale. Aux Indes — avec le tantrisme — et en Occident — avec le dyonisme pré-orphique — on a envisagé la possibilité de mélanger activité et passivité dans un état d'ivresse — à son tour, non privé de relations avec les forces mêmes du sexe — état qu'il faut conduire jusqu'à un point où, avec l'extase, les antécédents

(18) Cfr., par exemple, *Mahāvagga*, I, LVI.

finissent par ne plus compter (19). De pareilles méthodes ne sauraient toutefois convenir à une voie d'ascèse claire et, oserions-nous dire, « olympique », qui est celle de l'enseignement bouddhiste originaire. Il s'agit d'une autre voie.

Si l'on veut examiner les éléments que le sila, considéré globalement, doit réduire en leur pouvoir, on peut se référer à la théorie des cinq liens, qui, dans l'enseignement bouddhiste, a également une part importante en ce qui concerne les divers degrés de la réalisation et de leurs conséquences. De telles entraves, auxquelles est soumis celui qui « est un homme commun ignare, insensible à ce qui est ariya, étranger à la doctrine des Ariyas, inaccessible à la doctrine des Ariyas », sont : avant tout, la manie du Moi, l'illusion de l'individualisme — *attanditthi* ou *sakkāyaditthi* (20) ; en second lieu, le doute — *vicikicchā* — doute à l'égard de la doctrine et à l'égard du Maître, mais aussi, en général, en ce qui regarde le passé ou le futur (21) ; il y a aussi le doute à l'égard de la vocation que l'on a ressentie en soi-même, de la voie que l'on est en train de suivre, et à l'égard de tout ce qui peut provenir d'états de sécheresse, de dépression, de nostalgie, inévitables au cours des premières phases d'une vie déluçée ; en troisième lieu, la croyance dans l'efficacité d'un simple conformisme moralisant, de rites et de cérémonies

(19) Nous avons également traité de ces rituels dans notre ouvrage, déjà cité (*Lo Yoga della potenza*). Ces rituels ont été employés dans la forme de bouddhisme tantrique, qui porte le nom de *Vajra-yāna*, « la voie du diamant et de la foudre ».

(20) Le terme « *sakkaya* » peut éventuellement dériver de « *sat-kāya* », de telle sorte qu'il s'agirait de l'illusion de celui qui croit que la personne, telle qu'elle est définie par le corps, est une réalité (*sat*).

(21) *Dhamma-saṅgani*, 1.004.

— silabbata-parâmâsa (22); en quatrième lieu, le désir sexuel et tout ce qui est plaisir corporel et concupiscent — kâma ou râga ; enfin, on arrive à la malveillance, à l'aversion — paṭigha. Non neutralisés, renforcés à travers une conduite dominée par l' « ignorance », ces liens « mènent en bas », vers les formes les plus basses et les plus sombres d'une existence samsârique (23). Comme on l'a dit, il s'agit pour le moment de limiter le pouvoir de telles inclinations négatives prises dans leurs formes les plus extérieures et les plus immédiates. Leur complet surpassement renvoie à des phases accentuées de l'ascèse, dans lesquelles les « cinq liens » ne sont pas dépourvus de relations avec les « cinq scories » de l'esprit (cfr. p. 266).

Par contre, quant au côté positif de l'œuvre générale de consolidation et de ses développements, on pourra rappeler la formule connue, de caractère plutôt stéréotypé, de l'octuple sentier des Ariyas — ariyo atthangiko maggo. Il s'agit de huit vertus, à chacune desquelles s'applique le terme « sammâ » — « droit » — terme qu'il faut surtout entendre selon le sens qui a été déjà indiqué, c'est-à-dire comme l'attribut de qui « se tient debout », de qui se tient droit, en opposition avec l'obliquité et avec la direction horizontale de ceux qui « vont ». Premièrement : vision droite — c'est-à-dire la vision conforme aux « quatre vérités », avec pleine conscience, aussi bien de la contingence de l'existence que de l'état possible, où cette contingence peut être écartée, en suivant une méthode donnée. — Deuxièmement : intention droite — le terme pâli « sammâ-saṇ-

(22) Le *Dhamma-saṅgani*, 1.005, spécifie comme suit : « C'est la théorie, soutenue par des ascètes et des prêtres étrangers à notre doctrine, selon laquelle la purification pourrait être atteinte par le moyen de préceptes de conduite morale, ou de rites, ou de préceptes de conduite morale et de rites. »

(23) *Majjhima-nikāya*, LXIV (II, 133).

kappo, indique une détermination, une volonté ou un désir actif ; il se rapporte à la détermination de s'opposer au « flux » et de commencer la voie ascendante. — Troisièmement : droite parole — inflexible sincérité, langage ouvert, abstention de l'injure et des bavardages, ainsi qu'il a été déjà dit. — Quatrièmement : droite conduite — c'est-à-dire une conduite conforme aux principes déjà considérés de ne point prendre ce qui n'est pas donné, de ne pas tuer intentionnellement, de s'abstenir de la luxure. — Cinquièmement : vie droite — une vie soutenue avec des moyens non blâmables, sobre, repoussant la mollesse, le luxe et le confort. — Sixièmement : effort droit — essentiellement interprété en fonction des « quatre justes batailles » (cfr. p. 209). — Septièmement : droite méditation — on en traitera plus avant, à propos de la « pérennité de la claire conscience » (cfr. p. 259) ; ici, le terme employé « sammāsati » ou « sati », signifie littéralement : « mémoire », c'est-à-dire : pérennel exercice de juste présence à soi-même, de se souvenir de soi. — Huitièmement : droite contemplation — ce qui nous conduit déjà à la section « samādhi », dont nous parlerons (cfr. p. 275), puisqu'il s'agit essentiellement des quatre « jhānas », par le moyen desquels la catharsis conduit jusqu'à la limite de la conscience conditionnée (24).

Une telle formule, comme l'on voit, a essentiellement la valeur d'un schéma. Sur le plan du sila, elle concerne donc une consolidation ultérieure, capable d'éliminer déjà une bonne part du matériel, apte à raviver et à confirmer la flamme samsārique. Les « vertus » du sila sont présentées comme « louées par les Ariyas, inflexibles, entières, immaculées, non offusquées, donatrices de liberté, appréciées par l'homme intelligent ; vertus inaccessibles [au

(24) Cfr., par exemple, *Dīgha-nikāyo*, XXII, 21.

désir et à la désillusion], qui conduisent à la concentration de l'esprit » (25). La formule fixe qui, dans les textes canoniques, accompagne l'exposition du sila, est la suivante : « Avec l'accomplissement de ces nobles préceptes de vertu, [l'ascète] éprouve une joie intime, immaculée ». A l'apparition de ce sentiment, il convient de s'en emparer, de le fixer, de le stabiliser, car il constitue une base précieuse pour des progrès ultérieurs. Bien entendu, cela ne peut pas se réaliser sans un effort précis. Mais, à cet égard, le bouddhisme connaît aussi des instruments, aptes à une défense, pour ainsi dire, préventive.

C'est ainsi que l'on parle, par exemple, de la technique qu'il convient de suivre pour dominer le corps et l'esprit. Le principe en est que la sensation agréable, qui se manifeste dans le corps, entrave l'esprit par suite de l'impuissance du corps ; au contraire la sensation douloureuse entrave l'esprit par l'impuissance de l'esprit lui-même. Touché par la sensation agréable, « l'homme commun, dénué d'expérience, devient concupiscent de plaisir, tombe en proie à la concupiscence du plaisir » — c'est donc ici qu'il faut intervenir, en barrant la route qui part du corps, non pas afin d'exclure la sensation agréable, mais pour empêcher qu'elle n'entrave et n'emporte. C'est ainsi que l'on remédie à l'impuissance du corps. A l'apparition d'une sensation douloureuse, le même exemplaire d'homme « devient triste, abattu, se lamente, devient la proie du désespoir ». En ce cas, il convient d'agir directement sur l'esprit qui, lui, cette fois, s'est démontré impuissant. Ainsi l'on parvient à dominer, soit le corps, soit l'esprit, pour la consolidation de l'équilibre intérieur.

L'effort, accompli en une telle direction, est rendu plus

(25) *Anguttara-nikāyo*, III, 70; *Samyutta-nikāyo*, XI, 10.

efficace, lorsque l'on adopte la discipline préliminaire qui suit. Une expérience donnée peut provoquer une impression agréable ou désagréable, ou pas plus agréable que désagréable. Voici donc comment il convient alors de s'exercer : « Que, dans le désagrément, je demeure avec une perception agréable » ; ou encore : « Que, dans l'agrément, je demeure avec une perception désagréable » ; ou enfin : « Que, dans ce qui n'est pas plus agréable que désagréable, je demeure avec une perception désagréable » ; et pour terminer : « Agréable ou désagréable, en évitant ceci et cela, que je reste impassible, recueilli, présent à moi-même » (26). Une variante de la même discipline concerne ce qui est répugnant et ce qui est attirant. De temps en temps, il convient de considérer ce qui est attirant en tant que répugnant, afin de mitiger le désir ou l'inclination (pour les lieux, les aliments, les personnes, etc.), et de regarder le répugnant en tant qu'attirant (afin de mitiger des mouvements de répulsion, d'irritation, d'impatience). Il convient aussi de regarder ce qui n'est pas plus répugnant qu'attirant, soit comme répugnant, soit comme attirant, et, enfin, en cinquième lieu, il faut pouvoir conserver un esprit équilibré, éveillé, se souvenant de lui-même par delà les états de l'un ou de l'autre genre (27). Le progrès effectif, en de pareilles disciplines, dépend naturellement de l'ensemble et, surtout, des pratiques visant directement à la non-identification, dont nous parlerons maintenant.

On lit dans un commentaire de l'*Anguttara-nikāyo* (28) : « Lorsque la confiance se lie à la vision, et la vision à la confiance ; lorsque la volonté s'unit au recueil-

(26) *Mijjhīma-nikāyo*, XXXVI (I, 354) ; CLII (III, 425).

(27) *Anguttara-nikāyo*, III, 144.

(28) *Ibidem*, VI, 55 (p. 86).

lement, et le recueillement à la volonté, on peut considérer que l'équilibre des forces a été atteint. La présence à soi-même — sati — est pourtant essentielle en tout ceci. Il convient donc de toujours la cultiver avec énergie ». C'est à quoi vise éminemment la discipline appelée satipaṭṭhāna.

IV

LA PRÉSENCE SIDÉRALE - LES BLESSURES SE FERMENT

Le terme *satipatthāna* se compose de la parole — déjà expliquée — « *sati* », c'est-à-dire : souvenir en tant que présence à soi-même, et « *patthāna* » qui veut dire « construire », « mettre debout », « établir ». En anglais, ce terme est généralement traduit par *setting-up of mind-fullness* (Rhys Davids), et, en allemand, par *Pfeiler der Geistesklarheit* — d'où l'expression usée par De Lorenzo : « pilastres du savoir » (en tant que : savoir de soi). La formule complète du texte est : « *parimukham satim upatthapeti* » (1) que l'on pourrait traduire comme suit : « placer la mémoire de soi en face de soi-même ». La discipline, dont nous allons parler, possède en effet cette signification : commencer déjà à dégager le principe central de notre propre être au moyen d'une considération objective et détachée de ce qui constitue la propre personne et le contenu de notre propre expérience générale. Le fait de se mettre devant tout ceci, comme devant quelque chose d'étranger, purifie et tonifie la conscience, reconduit à

(1) *Dīgha-nikāya*, XXII, 2.

nous-mêmes, développe ultérieurement la calme impassibilité. En ce sens, les quatre groupes principaux d'objets, considérés en une pareille discipline, ont la fonction d'autant de soutiens pour le « savoir », représentent quelque chose de consistant qui permet, par réaction, de se délier, de retourner à soi-même. Les quatre groupes du *satipaṭṭhāna* correspondent au corps — *kāya* ; puis aux émotions ou sensations — *vedanā* ; en troisième lieu à l'esprit — *citta* ; et enfin aux *dhammās*, terme générique qui se rapporte ici encore à des phénomènes et à des états provoqués par la même discipline ascétique, en ses phases supérieures.

I. — *Contemplation du corps*. — Selon la formule du canon, l'ascète, après avoir outrepassé les soucis et les désirs du monde, « avec une intelligence claire et une parfaite conscience », s'adonne avant tout à la contemplation du corps, qui est elle-même réalisée de manière multiple.

a) Avant tout par le moyen de la réalisation de la respiration consciente ou présence de soi-même dans la respiration — *ānāpāna-satī*, qui est considéré comme l'un des moyens les plus rapides pour atteindre le calme inébranlable (2). L'ascète doit choisir un lieu silencieux et retiré, et s'exercer consciemment à l'inspiration et à l'expiration. Il inspire profondément et il sait : « J'inspire profondément » ; il expire profondément et il sait : « J'expire profondément » ; il procède de même pour de brèves inspirations et expirations. En outre, il s'exerce comme suit : « Je veux inspirer en ressentant tout mon corps », « Je veux expirer en ressentant tout mon corps », « Je veux inspirer en calmant cette combinaison corporelle »,

(2) *Anguttara-nikāya*, V, 96.

« Je veux expirer en calmant cette combinaison corporelle ». Et ainsi de suite. Une comparaison indique en quelle parfaite connaissance de soi on doit ici s'exercer : de même qu'un tourneur habile et attentif qui, tournant fortement, sait : « Je tourne fortement », et qui, tournant lentement, sait : « Je tourne lentement » (3).

Des exercices de ce genre ont une importance particulière, vu que, selon l'enseignement hindou, la respiration est liée à la force subtile de vie — *prāna* — servant de substratum à toutes les fonctions psycho-physiques de l'homme. Tout l'organisme est animé et parcouru par des courants subtils — *nādi* (terme généralement traduit, plutôt rudimentairement, par « vents ») — lesquels ont précisément leur racination dans le *prāna* et dans le souffle. C'est pourquoi l'on trouve dans les Upanishad : « Comme les rayons d'une roue s'appuient sur le moyeu, ainsi tout [dans l'organisme] s'appuie sur le *prāna* » (4). De tels enseignements renvoient à une expérience de la respiration, dont l'homme moyen moderne ne dispose plus et qu'il ne peut raviver qu'à travers une concentration spéciale. Là où le souffle ou respiration peut être, au contraire, ressenti comme *prāna*, il est alors susceptible d'avoir la valeur d'une « voie » : la respiration étant rendue consciente, c'est-à-dire une fois que la claire conscience est greffée dans l'action de respirer, on a le moyen de rejoindre la « vie de la propre vie » et de contrôler l'organisme et la pensée en de nombreux aspects qui échappent complètement à la conscience commune et à la volonté ordinaire. Il est, en outre, possible, en prenant pour « véhicule » le rythme de la respiration, de rendre « corporels » et « organiques » certains états de conscience,

(3) *Dīgha-nikāya*, XXII, 2.

(4) *Chāndogya-upanishad*, I, xi, 5.

en compénétrant avec eux les énergies de l'organisme samsàrique, de manière à les stabiliser et à les consolider et, d'autre part, produire des modifications correspondantes de la substance samsàrique. C'est ainsi que, dans le bouddhisme, sont également considérés d'ultérieurs développements de la discipline de la respiration. Du domaine purement corporel, on passe au domaine psychique, et l'on se propose alors des formules de ce genre : « Je veux inspirer, en éprouvant du plaisir ; je veux expirer, en éprouvant du plaisir ». « Je veux inspirer, en ressentant mon intelligence ; je veux expirer en ressentant mon intelligence ». « Je veux inspirer, en élevant mon intelligence ; je veux expirer, en élevant mon intelligence ». « Je veux inspirer, en recueillant mon intelligence ; je veux expirer, en recueillant mon intelligence », et, de même, pour la relâcher. Enfin, la respiration est associée aux autres contemplations ou réalisations, afin de les rythmer et de les transfuser dans la contre-partie subtile et subconsciente de la nature humaine. On dit aussi qu'avec une inspiration et une expiration ainsi conduite, ainsi exercée, « les ultimes respirations cessent de manière consciente, ne cessent pas de manière inconsciente » (5). Dans les Upanishads, on pouvait déjà lire : « En vérité, ces êtres arrivent avec le souffle, et ils s'en vont avec le souffle » (6).

A ce stade, le but de la pratique est, toutefois, uniquement contemplatif. Il s'agit de désautomatiser la respiration en certains moments déterminés, de la rendre consciente, de mettre soi-même en face du souffle et de mettre le souffle en face de soi-même, en expérimentant

(5) *Majjhima-nikāyo*, LXII (II, 120-21), CXVIII (III, 150 sq.) ; *Anguttara-nikāyo*, X, 60.

(6) *Chândogyu-upanishad*, VII, xv, I.

essentiellement le souffle en tant que prāna, c'est-à-dire comme la force-vie de la corporalité.

b) Vient, en second lieu, la contemplation du corps en toutes ses parties, avec la froideur et l'exactitude d'un chirurgien au cours d'une autopsie. La formule canonique est celle-ci : « Voici donc : ce corps porte une touffe de cheveux, il a des poils, des ongles, des dents, une peau, une chair, des tendons, des os, une moëlle, des reins, un cœur et un foie, des intestins, des muqueuses et des excréments, il a de la bile, des sécrétions, de la sanie, du mucus, un liquide synovial, de l'urine ». On donne alors la comparaison suivante, pour orienter l'opération : de même qu'un homme, doué d'une bonne vue, ayant un sac plein de céréales mélangées, ouvrirait ce sac et se mettrait à en examiner attentivement le contenu : « Ceci est du riz, voici des fèves, ceci est du sésame ». Naturellement, celui qui voudrait suivre de pareilles disciplines ne saurait mieux faire que de se rendre dans une morgue ou d'assister à des autopsies : il aurait ainsi, comme base de choix pour des méditations de ce genre, une collection d'images particulièrement vives et efficaces. Le but est toujours le même : se désidentifier, créer la distance : « Je suis cela, ceci est mon corps, fait comme ceci et comme cela, composé de ces diverses parties, de ces divers éléments » (7). Il existe aussi des textes qui proposent, à titre de renforcement de ces disciplines, une contemplation des diverses maladies auxquelles le corps est exposé (8).

c) Troisième exercice. Le corps est maintenant considéré en fonction des « quatre grands éléments » qui y figurent.

(7) *Dīgha-nikāya*, XXII, 5.

(8) *Anguttara-nikāya*, IX, 60.

Soit qu'il marche ou qu'il soit immobile, l'ascète doit considérer le corps qu'il conduit comme une spécification des dits éléments : « Ce corps a l'espèce de la terre, l'espèce de l'eau, l'espèce du feu, l'espèce de l'air » (9). Une semblable méditation, pour l'Oriental, avait une signification fort diverse de celle que pourrait en avoir l'homme moderne, du fait que, pour lui, les « grands éléments » — mahābbūta — n'étaient pas de simples « états de la matière », mais des sensibilisations de principes cosmiques, à l'égal des éléments des enseignements traditionnels occidentaux, antiques et médiévaux. Quoi qu'il en soit, le sens de la méditation est de concevoir le corps en fonction de forces impersonnelles du monde, lesquelles suivent leurs lois, avec une complète indifférence pour notre personne. En second lieu, il convient de penser que ces « grands éléments » sont également sujets à la loi du changement et de la dissolution. C'est ainsi que divers textes recommandent de se représenter vivement, à l'aide de l'imagination, les périodes de puissance, de déclin et de dissolution des manifestations cosmiques des quatre éléments, pour en arriver à cette évidence : si même pour ces puissances du monde existent un changement et une fin, ne devrait-il pas en être pareillement de ce corps, ici-bas, « haut de moins de huit palmes, produit par la soif de l'existence ? » Est-ce que, pour lui, pourraient avoir une quelconque valeur les mots « je », « mien » ou « je suis » ? « Rien n'est sien » — voilà la réalité (10). Pour cette troisième opération, existe également une similitude : pour reconnaître tel ou tel élément dans le corps, il faut procéder de la même manière que le boucher qui égorge une vache, en débite et examine attentivement les diverses

(9) *Dīgha-nikāya*, XXII, 6.

(10) *Cfr. Majjhima-nikāya*, XXVIII (I, 278); CXL (III, 344).

parties, les porte au marché, *et puis va s'asseoir* — c'est-à-dire, à la fin, retour à soi-même, calme, mémoire de soi-même. En réveillant le sens que l'organisme, encore vivant et « nôtre », suit des lois objectives et élémentaires propres aux grandes forces des choses et tout à fait indifférentes à l'égard du monde du « Moi », en réveillant donc ce sens, le corps offre de nouveau une base pour une réaction et pour une sensation détachée de ce qui est extra-samsârique dans l'homme.

d) « Maranânussati », c'est-à-dire : *contemplatio mortis*. On recommande d'imaginer un cadavre dans toutes les phases de sa décomposition : d'abord, roidi ; puis gonflé et pourrissant ; puis décharné, avec les seuls tendons ; puis sans chair, ni tendons ; puis ossements épars, comme des os entassés et mélangés avec d'autres ; et enfin os putrides et ossements en poussière. A propos de tout ceci, réaliser : « Mon corps aussi possède une telle nature, lui aussi deviendra comme cela, il ne peut pas y échapper » (11). Les images doivent susciter des sentiments particulièrement aigus, sans toutefois favoriser des réflexions de type hamletique ou selon le sens que l'aède juif donne au fameux *vanitas vanitatum*. La vision nette, crüe et vécue de la caducité du corps est ici considérée comme étant un soutien, parce qu'elle ne doit point conduire à abattre l'esprit, mais, au contraire, raviver une conscience détachée, capable d'imaginer la fin du propre corps et la mort avec un calme parfait : en d'autres termes, il s'agit encore une fois de consolider l'élément sidéral et extra-samsârique. Si de telles méditations auraient pour effet un sens d'abattement pessimiste, de désolation, de naufrage léopardien, elles seraient alors complètement

(11) *Dīgha-nikāya*, XXII, 7-10.

faussées. Ces méditations sont pratiquées comme il convient, lorsque précisément en résulte l'état de celui qui peut considérer une contingence frappant son corps, et la mort physique elle-même, comme s'il s'agissait du corps d'un autre. En certaines circonstances données, cet état peut donner lieu à une force capable d'intervenir positivement dans l'organisme. C'est ainsi que l'on parle d'un ascète malade qui retrouve sa force et brise la maladie, au moment même où il entend et réalise l'enseignement concernant la parfaite méditation sur le corps (12). Il est dit : « Si le corps est malade, l'esprit ne sera pas malade — c'est avec cette pensée que vous devez vous exercer. Les Ariyas ne sont point soumis à l'idée : " Moi, je suis le corps : le corps est mien; le corps est moi-même ", c'est pourquoi ils ne s'altèrent pas, lorsque le corps s'altère et vieillit » ou lorsque des contingences analogues se vérifient pour les autres éléments constitutifs de la personne humaine (13).

Telle est la quadruple forme de la contemplation bouddhiste de la corporalité, constituant le premier soutien. Que le but de cette contemplation, soit celui que nous avons déjà plusieurs fois mis en évidence, est confirmé par l'affirmation qu'une telle contemplation, lorsqu'elle est bien pratiquée et bien exercée, fait pressentir l'amata (sanskrit : amṛta) c'est-à-dire le sans-mort (14).

2. — *Contemplation des sensations.* — Après le corps, les sensations — vedanā — constituent une base pour la présence sidérale à soi-même. La formule canonique dit :

(12) *Anguttara-nikāyo*, X, 60.

(13) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 1, 8.

(14) *Anguttara-nikāyo*, I, 32; *Milindapañha*, 339; *Majjhima-nikāyo*, CXIX (III, 166 sq.).

« L'ascète, près de la sensation extérieure, veille sur la sensation ; du dedans et du dehors, près de la sensation, veille sur la sensation. Il observe comment se forme la sensation, comment la sensation trépasse, comment la sensation se forme et trépasse. « Voici la sensation » — un tel savoir devient son soutien, justement parce qu'il sert à la connaissance, à la réflexion » (15). Des exercices de ce genre peuvent être associés au contrôle des six domaines intérieurs-externes, bien que ce dernier soit habituellement inclus dans la quatrième section, qui est la section des dhammās. Il s'agit des divers domaines des sens, parmi lesquels se trouve compris l'organe mental. La formule est la suivante : « L'ascète connaît l'œil, connaît les formes ainsi que toutes combinaisons résultant de l'un et des autres, qui conduisent à la détermination d'un lien. Il connaît quand une telle combinaison se produit, il connaît quand la combinaison survenue prend fin, et il connaît quand la combinaison survenue ne réapparaît plus dans l'avenir ». La même formule est répétée pour l'oreille et les sons, pour le goût et les saveurs, pour le toucher et les contacts, pour la pensée et les objets mentaux (16). De prime abord, on peut ne pas comprendre l'action qu'il y a lieu de conduire : qu'est-ce donc que ce fait de connaître séparément les facultés sensibles et leurs objets, à peu près comme le pourrait faire un étranger pour les uns et les autres, et qu'est-ce donc que cette action d'en suivre la combinaison avec l'esprit même d'un chimiste qui suit les effets de l'association de deux substances qui se trouvent devant lui ? Le sens d'une telle discipline doit être entendu sur la base que voici : en se rendant essentiellement compte de l'état de l'expérience commune, qui s'épuise

(15) *Majjhima-nikāya*, X (I, 86).

(16) *Dīgha-nikāya*, XXII, 15.

dans le « flux ». Ce que nous avons déjà dit à propos de la pensée passive, doit être ici plus ou moins répété pour les divers sens. En réalité, dire « je vois », « je goûte », « j'entends », est presque un euphémisme dans l'existence samsârique. Ici n'existe effectivement que le fait-vision, le fait-audition, le fait-saveur, et ainsi de suite, à côté d'une promiscuité d'objet et de sujet, à côté de l'identification élémentaire de la conscience dans son expérience propre aux processus de « combustion ». La discipline en question vise à dissoudre un tel mélange irrationnel, jusqu'au degré de celui qui vraiment peut dire : « moi, je vois » ; « moi, je goûte » ; « moi, j'entends » ; « moi, je touche » ; « moi, je sens » ; « moi, je pense » — avec la même clarté et la même présence à soi-même de celui qui, saisissant un objet ou le laissant tomber, sait : « moi, je prends, moi, je jette cet objet ». Ainsi donc, en ce qui concerne les puissances des sens et de l'intelligence même, doit surgir un sentiment réel, comme s'il s'agissait d'*organes* proprement dits, qui sont consciemment utilisés, toujours avec une « distance » précise : je suis ici, là se trouve la chose vue ou entendue ou goûtée, et voici l'expérience, la « combinaison » des deux, comme un fait ou comme un « lien » élémentaire, qui se trouve non moins clairement devant moi. Une comparaison des textes dit à ce propos : « Comme du contact de deux morceaux de bois, frottés l'un contre l'autre, naît la chaleur et renaît le feu ; et de même que de la séparation de ces deux morceaux de bois, une fois désunis, cesse et s'éteint la chaleur qu'ils produisaient tout d'abord » : ainsi doit s'établir bien clairement la connaissance : « Cette sensation est sortie », « cette sensation s'est éteinte » — et l'on ajoute, en se référant avec précision au but général de pareilles contemplations : « Reste encore l'impassibilité

pure, claire, ductile, flexible, radieuse » (17). Un exemple d'une telle contemplation, sur un plan fort commun, est celui du repas : le morceau est mis dans la bouche, où il est consciemment tourné et retourné, de manière à être intégralement mastiqué ; puis il est avalé, en sorte que rien ne reste dans la bouche ; puis est introduit l'autre morceau : « l'ascète éprouve la saveur, alors qu'il prend l'aliment, mais il n'en jouit pas » (18) : en d'autres termes, il convient de goûter en connaissance de cause, tout en demeurant détaché. Pour étendre un contrôle de ce genre au-delà de certains moments donnés d'un exercice, une notable application est naturellement nécessaire : en effet, il ne s'agit pas seulement de substituer à une habitude une autre habitude, mais il y a lieu aussi de combattre avec la force d'identification, sourde et instinctive, qui agit et se cache dans la première. Le développement naturel de cette contemplation est ce que l'on appelle la « garde aux sens » ou « cure des blessures », dont nous parlerons plus loin (cfr. p. 263).

3. — *Contemplation de l'esprit*. — Le terme « vedanā », en dehors de « sensation », peut encore signifier « émotion » ou « sentiment », vu qu'il existe un passage naturel entre le domaine de la seconde et celui de la troisième contemplation, visant à éveiller le « savoir » en face de n'importe quel état ou changement du propre esprit. La formule canonique dit : « Un ascète connaît l'esprit concupiscent en tant que concupiscent, et l'esprit non concupiscent en tant que non concupiscent ; l'esprit envieux en tant qu'envieux, et l'esprit non envieux en tant que non envieux ; l'esprit erroné en tant qu'erroné, et

(17) *Majjhima-nikāyo*, CXL (III, 346-47).

(18) *Ibidem*, XCI (II, 429).

l'esprit sans erreur en tant que sans erreur ; l'esprit recueilli en tant que recueilli, et l'esprit distrait en tant que distrait ; l'esprit tendant vers les hauteurs en tant que tendant vers les hauteurs, et l'esprit de bas sentiments en tant que bas de sentiments ; l'esprit noble en tant que noble, et l'esprit vulgaire, en tant que vulgaire ; l'esprit tranquille en tant que tranquille, et l'esprit inquiet en tant qu'inquiet — il connaît l'esprit libéré en tant que libéré, et l'esprit entravé en tant qu'entravé » (19). Cela signifie qu'il convient de cultiver, en premier lieu, une attitude d'absolue et inflexible sincérité et objectivité à l'égard de la propre vie intérieure, psychologique et émotive. En second lieu, il s'agit de nouveau de la force qui s'éveille dans la « vision » désidentifiante. L'indice du progrès accompli sur une telle voie est fourni par la capacité de considérer les propres émotions, les propres sentiments, les propres états d'âme, les propres passions, comme s'ils étaient ceux d'un autre — bien entendu, d'un autre qui nous est indifférent, et qui nous sert uniquement en tant qu'objet d'observation. Encore une fois, on vise à une forme active de dépersonnalisation. On lit dans un texte : « Comme les nuages apparaissent, vont, se transforment et se dissolvent dans le libre ciel, ainsi les passions dans l'esprit du sage ». L'esprit du sage est donc assimilé au ciel en sa liberté et intangibilité, en sa clarté qui n'est point offusquée par les formations changeantes des nuages — des passions et des émotions qui viennent à s'y former, qui s'y transforment et trépassent, en suivant leur loi. Si l'on parle, dans la *Bhagavad-gîtâ* (20), de celui qui « ne désire pas le désir, chez lequel au contraire tous les désirs s'écoulent comme les eaux s'écoulent dans l'océan, lequel,

(19) *Dīgha-nikāyo*, XXII, 11.

(20) *Bhagavad-gîtâ*, II, 70.

[continuellement] rempli, demeure [pourtant] inchangé », de même, dans le bouddhisme, on indique comme idéal l'état inspiré à l'intelligence par le spectacle de la « profondeur de l'océan, où nulle vague n'apparaît, mais où règne le calme » (21). A propos des « contemplations irradiantes », nous aurons l'occasion de citer d'autres images cosmico-élémentaires de liberté et d'intangibilité. Pour le moment, tout ceci doit être seulement considéré comme un indice de la direction, ou orientation, de la contemplation.

4. — *Contemplation des dhammās*. — A cause de l'indétermination propre au terme « dhammā », indétermination dont nous avons déjà parlé, cette section comprend la contemplation de phénomènes et d'états de conscience d'un genre varié, ainsi que des processus ascétiques eux-mêmes. C'est ainsi que l'on parle d'une présence à exercer vis-à-vis des « cinq obstacles » — concupiscence, aversion, paresse fainéante, orgueil et ennui, indécision pleine de doute — et, en particulier, dans la constatation ou de leur absence, ou de leur développement, ou de leur disparition, au moment où intervient l'action dissolvante dont nous aurons à parler (22). La même présence est à exercer vis-à-vis de la manifestation ou de la disparition, au fur et à mesure des cas, de l'attachement dans les cinq troncs de la personnalité : il s'agit, en somme, de variantes de la contemplation des états d'esprit, alors que d'autres disciplines prennent pour objet des états supérieurs de la conscience ascétique, tels que ceux qui correspondent à la manifestation des « sept réveils spirituels » — *bojjhanga* (23) — et à la réalisation directe, surnaturelle, des

(21) *Aṭṭhakavagga*, XIV, 3.

(22) *Dīgha-nikāya*, XXII, 13.

(23) *Ibidem*, XXII, 16.

« quatre vérités » (24). Une conscience parfaite et détachée doit donc être maintenue dans le développement même de la haute ascèse, l'identification doit être combattue au cours même de l'expérience hypersensible. On ne doit jamais noter de pertes de contrôle ou des « agitations » : sur chaque expérience et sur chaque action doit se répandre une lumière calme et immobile. Le pur et détaché élément-conscience — sati — doit, pour ainsi dire, constituer une ultérieure « dimension » à l'égard de *n'importe quel* contenu de l'expérience. L'importance que l'on attribue au fait d'être conscient résulte de l'évaluation bouddhiste des actions en général. Une action « bonne », mais inconsciente, selon cette doctrine, est jugée inférieure à une action « mauvaise », mais consciente. On admet qu'une faute commise sans le vouloir est plus grave qu'une faute commise en le voulant. En cette appréciation, qui se trouve aux antipodes de la morale courante, il est évident que le plus ou moins grand degré de conscience — de présence à soi-même — est posé en tant que valeur fondamentale.

Telle est la quadruple forme du satipaṭṭhāna. Comme on l'a déjà dit, les réalisations accomplies au cours d'exercices particuliers devraient être développées jusqu'à la forme d'un *habitus* de claire conscience, maintenu en tout moment de la vie quotidienne. Ce qui, dans les textes, est précisément conçu comme un développement de la première contemplation, en relation avec cette formule : « Lorsqu'il marche, l'ascète sait : Je marche ; lorsqu'il s'arrête, il sait : Je m'arrête ; il sait, lorsqu'il se trouve en telle ou telle position, qu'il s'agit de telle ou telle position ». Bref, il finit par *porter*, littéralement, son propre corps. Le commentaire d'un texte est, à cet égard, caractéristique : « Qui marche ? » — on doit réaliser : « Ce n'est pas le

(24) *Ibidem*, XXII, 17.

Moi qui marche » ; « De qui est la marche ? » « Elle n'est pas celle d'un Moi » ; « Qui détermine la marche ? » « Un acte de l'esprit, transmis et assumé par le souffle (prāna) qui compénètre le corps et qui le meut » (25). Les textes spécifient encore : L'ascète est clairement conscient dans l'acte d'aller et de venir, dans celui de regarder comme de détacher le regard, dans celui de se baisser et de se relever, dans celui de porter un habit, dans celui de manger et de boire, dans celui de mâcher et de goûter, dans celui de se vider des excréments et de l'urine, dans celui de marcher, de s'arrêter et de s'asseoir, dans celui de s'endormir et de se réveiller, dans celui de parler et de se taire (26). Comme dans un miroir, il « se mire et remire avant d'accomplir une action ; il se mire et remire avant de prononcer une parole ; il se mire et remire avant de nourrir une pensée » (27). On peut aisément comprendre que, le long d'une telle voie, un homme finit par se transformer en une sorte de vivante statue, sustentée de conscience, en une figure compénétrée d'équilibre, de bienséance et de dignité, laquelle ne peut que nous rappeler, non seulement le style général de l'antique noblesse aryenne, mais aussi celui que l'antique tradition romaine a célébré dans le type originaire du *senator*, du *pater familias*, des *maiores nostri*. En réalité, il est possible d'établir une relation naturelle entre de tels effets de la discipline d'une claire conscience et les caractéristiques de style qu'avec les « trente-deux signes de l'homme supérieur » la tradition a attribué au type de l'Eveillé ariya, selon les termes suivants : « de même que l'Achevé parle, de même il agit, et de même qu'il agit, de même il parle » (28) ; il ne va ni trop vite, ni trop lentement ; la

(25) *Ibidem* (W. 357).

(26) *Ibidem*, XXII, 3-4.

(27) *Majjhima-nikāyo*, LXI (II, 109).

(28) *Anguttara-nikāyo*, IV, 125.

partie inférieure de son corps, pendant qu'il marche, ne se balance pas et ne se meut pas par la force du corps. Lorsqu'il regarde, il regarde d'un seul coup : bien droit, ni en haut, ni en bas ; et il ne marche pas en jetant des oeilades de ça et de là. Il s'assied toujours avec dignité, sans abandon du corps, en ne faisant point de mouvements inutiles avec les mains, en ne se croisant pas les jambes, en n'appuyant pas son menton sur la main. Il reste calme, « ceint d'isolement » (29). En réalité, la calme et sidérale présence à soi-même ne peut avoir pour conséquence que la stylisation, parce qu'elle agit sur la partie irrationnelle, oblique et fuyante de l'être humain comme le regard calme et sévère du maître, qui suffit pour mettre fin à la turbulence de l'écoulier qui se croyait inobservé. On peut donc dire que, sur le plan extérieur également, commence, ici, cette substitution de forces, qui constitue le but essentiel de toute l'ascèse ariyenne : alors qu'auparavant le substratum de tout mouvement et de toute action de l'homme était un élément irrationnellement vital, *samsàrique*, un tel élément est maintenant substitué par la pure connaissance, laquelle ne peut que réagir — ainsi que nous l'avons dit — dans le sens d'une simplification, d'une rectification et d'une signification du comportement et de la manière extérieure de se présenter, chez l'homme qui parcourt sérieusement cette voie. C'est pourquoi il serait même possible de considérer une signification de catharsis pareillement raciale dans les disciplines en question, étant donné que nous retrouvons — comme nous l'avons rappelé — ces éléments de style, dès les origines et, sous une forme naturelle, chez un type racial supérieur, que des facteurs

(29) *Majjhima-nikāyo*, XCI (II, 427-28). De l'assemblée des pères de l'Ordre on dit également : « Elle ne bavarde pas, elle ne parle pas, elle est sustentée de pure moëlle; elle est le suprême, le saint siège du monde » (*Ibidem*, III, 148 sq.).

divers — en premier lieu, les croisements — ont ensuite altéré et abâtardi (30).

Faisons maintenant le point. Après s'être défendu contre les formes les plus immédiates de désordre spirituel, le fait d'avoir fait siens les principes de la « droite conduite » facilite, dans l'esprit, le jaillissement d'une « lélicité intime et inaltérée », jointe à la fermeté et à la sécurité de celui qui se sent en état de « justice » — c'est pourquoi on en arrive à employer l'image d'un roi qui, légitimement couronné, sait que ses ennemis ont été dispersés et qu'il n'existe plus aucun péril pour sa souveraineté (31).

Il y a en plus, la « neutralité » ou « sidéralité » renforcée, propre à un esprit qui, grâce à la quadruple contemplation, s'est ultérieurement délié pour se mettre au centre de toute son expérience, aussi bien intérieure qu'extérieure. A ce moment, intervient l'action proprement cathartique, servant à neutraliser graduellement toute possibilité de « combustion » et d'abandon, au cours de la variété des « contacts ». Les contacts blessent. Les contacts consomment, en excitant le feu qui brûle le corps, qui brûle l'intelligence, qui alimente le lien samsârique, qui altère le principe supérieur. On doit faire en sorte que, là où « le sot, frappé avec force, succombe, l'homme sage, bien que touché, ne tremble pas », reste inébranlable, reste insaisissable (32). Il s'agit donc de frapper ce « désir » transcendantal qui se cache dans l'œil comme dans les autres sens, dans les kandhas — c'est-à-dire dans les trones de

(30) Cfr. notre ouvrage : *Sintesi di dottrina della razza*, Milan [1941].

(31) *Dīgha-nikāya*, II, 63.

(32) *Majjhima-nikāya*, LXXXII (II, 336); cfr. *Itivuttaka*, 28; *Anguttara-nikāya*, VI, 55.

la personnalité — dans les éléments, et qui représente une corruption, une maladie, une suppuration (33) : tout ceci, sur un plan plus profond que le plan simplement psychologique et moral. Le point de départ des processus d'altération est constitué par les sens, lesquels sont comparés à autant de « blessures » (34). C'est par eux que sont présentés ou les formes, ou les sons, ou les saveurs, ou les odeurs, ou les sensations tactiles, « ceux qui sont désirés et aimés, enchanteurs, agréables, correspondant aux concupiscences excitantes », afin que « se produise, dans les cinq cordes du désir, dans l'un ou l'autre siège des sens, l'inclination de l'esprit », l'assentiment (35). Nous traduisons ainsi le terme « *anunayo* », que Woodward rend avec *lurking tendency*, et qui peut aussi être rapporté à l'attitude de celui qui épie, de celui qui se tient aux aguets, prêt à s'identifier, dans le cas présent, avec le plaisir, s'il s'agit d'une sensation agréable ; avec la douleur, s'il s'agit au contraire d'une sensation douloureuse ; avec une indifférence opaque (avec l'« ignorance »), si la sensation n'est ni agréable, ni douloureuse (36). Pour tout ceci, on doit se référer aussi à l'angoisse primordiale qui se trouve à la base de l'existence *samsârique* et qui détermine l'attachement. C'est par cette voie que surgissent des formations ou des combinaisons qui prennent place sur l'un ou l'autre des cinq troncs de la personnalité, à savoir : sur celui de la forme, sur celui des sentiments, sur celui des représentations, sur celui des tendances, sur celui de la conscience individuée. Dans un tel état de chose, pour « panser les blessures » et pour neutraliser l'altération provoquée par les contacts, il importe que « la voie intérieure, l'odorat

(33) *Samyutta-nikâya*, XXVII, 1-9; XXXV, 90.

(34) *Majjhima-nikâya*, XXXII (I, 330); CV (III, 49-50).

(35) *Ibidem*, CXXII (III, 190).

(36) *Samyutta-nikâya*, XXXVI, 2.

intérieur, l'ouïe intérieure, le goût intérieur, le toucher intérieur, la pensée intérieure, ne soient pas distraits », c'est-à-dire qu'ils soient présents dans le sextuple siège des sens, de façon à empêcher immédiatement tout abandon, tout attachement, toute ivresse, toute prise au piège de la jouissance. C'est alors que les combinaisons ne se forment plus essentiellement sur le tronc fondamental de la volonté et, en second lieu, sur les cinq troncs de la personnalité (37). Telle est l'essence du nouveau travail cathartique.

Ce travail a donc pour base ce que l'on appelle la « garde à la porte des sens », dont la formule canonique est la suivante : « Dans l'instant où ses yeux aperçoivent une forme, l'ascète ne conçoit aucune inclination, aucun intérêt. Etant donné que la concupiscence et l'aversion, les pensers ruineux et nocifs, accablent très vite celui qui demeure le sujet d'une vision non contrôlée, il pourvoit à ce contrôle, il regarde sa vision, il surveille attentivement sa vision. Entendant un son avec son ouïe, sentant une odeur avec son odorat, goûtant une saveur avec son goût, touchant un contact avec son toucher, se représentant une chose avec sa pensée, il ne conçoit aucune inclination, il ne conçoit aucun intérêt. Etant donné que la concupiscence et l'aversion, les pensées ruineuses et novices, accablent fort rapidement celui qui demeure avec une pensée non contrôlée, il pourvoit à cette vigilance, il regarde sa pensée, il surveille attentivement sa pensée » (38). Manquer en quelque endroit à une telle vigilance, signifie subir le destin d'une tortue qui, au moment de sortir imprudemment une de ses pattes, est brusquement saisie par le chacal et conduite à sa perte (39). En tout ceci, il s'agit

(37) *Majjhima-nikāyo*, XXVIII (II, 281-83); CXLIX (III, 401-3).

(38). *Dīgha-nikāyo*, II, 64.

(39) *Samgutta-nikāyo*, XXXV, 199; cfr. *idem*, 202.

done d'en venir aux mains avec l'entité *samsârique* à laquelle on s'est associé et qui constitue notre double, sustanté de soif. Autour d'elle, se ferme un cercle toujours plus étroit — elle qui est efficacement comparée à un ennemi qui, sachant qu'il ne peut venir à bout de son adversaire, se fait engager par lui comme serviteur, pour en suborner la confiance et le frapper ensuite par trahison : telle est — dit-on — le rôle que joue, en nous, le Moi illusoire, créé par l'identification, tant que l'on n'a pas été initié à la doctrine des Ariyas (40). Que, par la suite, la discipline de la garde aux sens ou le pansement des blessures ait pour fin une liberté supérieure, cela résulte de l'association de son but avec l'image connue de celui qui, ayant à un carrefour un attelage de pur-sang, peut le guider où il veut (41). Qui ignore cette discipline ou la néglige, est dominé par les formes, par les sons, par les odeurs, par les impressions gustatives, par les contacts, par les pensées, au lieu d'en être le dominateur (42).

Sous un autre aspect, une telle discipline peut être également contre-signée par le mot *silentium* : « se ceindre de silence », silence au sens technique, initiatique, au sens de la *σιωπή* éleusinienne. Les impressions sont arrêtées à la périphérie, aux limites des sens. Entre elles et le Moi, se crée alors une distance, un espace fait de « silence ». On perçoit alors ce silence, qui consiste à ne pas prononcer, non seulement la parole extérieure, mais pas même la parole intérieure, qui implique aussi le fait de ne pas entendre, de ne pas voir, de ne pas imaginer. Un tel motif a même été exprimé sous une forme populaire. Il correspond, en effet, à la signification plus profonde qui se trouve

(40) *Ibidem*, XXII, 85.

(41) *Ibidem*, XXXV, 198.

(42) *Ibidem*, XXXV, 202.

celée dans la statuette bien connue des trois singes sacrés de Bénarès, dont l'un se bouche les oreilles, dont l'autre tient la bouche close, et dont le troisième a les yeux fermés : ne pas parler, ne pas entendre, ne pas voir. Ici on peut également rappeler la curieuse formule hermétique : « Qui a des oreilles, les ouvre (au sens d'une attention vigilante, en face de toute impression) ; qui a une bouche, la tient close (au sens du susdit silence, de la calme et intangible « neutralité ») ». C'est par une telle voie que se consolident les conditions pour la libération ultérieure, et, ensuite, pour le développement du principe extra-samsârique. Nous verrons qu'un tel développement se continue directement dans les quatre jhânas.

Comme contre-partie de la garde à la porte des sens, il convient bien entendu de mener une œuvre de désintoxication de la zone isolée, pour en éliminer ou pour y réduire les foyers intérieurs d'agitation et d'identification, se ravivant à tous les contacts extérieurs. Ceci correspond à ce que l'on appelle l'éloignement des cinq nivaranas, terme qui a le sens de scories, obstacles ou empêchements. Les cinq nivaranas sont : le désir — kâmacchanda; l'aversion et la colère — vyâpâda ; la paresse fainéante — thîna-mid-dha ; l'orgueil et l'ennui — udahacca-kakkuecca ; l'indécision pleine de doute — vicikicâ. L'action de ces cinq obstacles est indiquée de façon efficace par les comparaisons suivantes : de même que celui qui voudrait voir sa propre image dans une eau où se trouveraient mêlées maintes couleurs (désir), ou dans une eau bouillonnante (aversion et colère), ou dans une eau pleine de fange et d'algues (paresse fainéante), ou dans une eau agitée par le vent (orgueil et ennui), ou, enfin, dans une eau obscure et boueuse (doute) (43). L'éloignement des nivaranas se produit par

(43) *Anguttara-nikâya*, V, 193.

le moyen d'une action directe de l'esprit sur l'esprit, après s'être soigneusement et calmement scruté soi-même. Dans les textes, la discipline est décrite de la manière suivante. L'ascète cherche un lieu solitaire et s'adonne à la méditation. On recommande aussi une position bien connue du yoga : s'asseoir avec les jambes croisées, le corps droit et bien dégagé. Cette traditionnelle position hindoue n'est toutefois conforme au but que l'on se propose, que si l'on s'est accoutumé à elle, afin qu'elle soit naturelle, sans demander nul effort et sans engendrer la fatigue. En général, la position que l'on recommande pour cette contemplation, comme pour d'autres, doit avoir en elle son équilibre, ne pas être relâchée, avoir presque une valeur symbolique pour la présence à soi-même (d'où le terme technique « mudrâ » = sceau), et ne pas exiger d'efforts qui distrairaient l'esprit. Voici maintenant la formule de la méditation : « L'ascète a abandonné la concupiscence mondaine et il est maintenant avec un esprit sans concupiscence, il purifie son esprit de toute concupiscence. Il a abandonné l'aversion et il est maintenant avec un esprit sans aversion, il purifie son esprit de toute aversion. Il a abandonné l'inertie et la paresse ; aimant la lumière, clairement conscient, il purifie son esprit de toute inertie et de toute paresse. Il a abandonné l'orgueil et l'ennui, avec un esprit intimement apaisé, il purifie son esprit de tout orgueil et de tout ennui. Il a abandonné l'hésitation, il s'est libéré de l'incertitude défiante ; il ne doute plus de ce qui est salutaire, il purifie son esprit de toute hésitation » (44). Il s'agit, au fond, d'une quintessence des dispositions déjà favorisées par le sila, par la « droite conduite ». Ici, on vise évidem-

(44) *Digha-nikāyo*, II, 68-74 ; *Anguttara-nikāyo*, I, 2.

ment à entrer dans une zone plus profonde, grâce au pouvoir renforcé de vision intérieure que les disciplines précédentes ont créé. Il s'agit donc d'influer, en une certaine mesure, sur les *sankhâras*, c'est-à-dire sur les tendances innées et congénitales, provenant partiellement de l'hérédité extra-individuelle que l'on a assumée.

C'est pourquoi, ici encore, la pureté, réalisée en des moments déterminés, devrait être développée jusqu'à un état presque permanent. C'est donc ainsi que l'on peut entendre ce que l'on appelle la « triple veille » : « pendant le jour, en marchant et en s'asseyant, purger l'esprit des choses troublantes ; durant les heures moyennes de la nuit, s'étendre sur le côté droit, comme le lion, les pieds l'un contre l'autre, en tenant présente à l'esprit l'heure à laquelle on veut se réveiller ; au cours des ultimes heures de la nuit, de nouveau levé, en marchant et en s'asseyant, purger l'esprit des choses troublantes » (45). Il s'agit donc d'une sorte de continuuel « examen de conscience ». Les *yamas*, c'est-à-dire les périodes de la nuit, pris en considération au cours d'une telle discipline, sont chacun de quatre heures dans la tradition bouddhiste : le premier allant de 6 à 10 heures du soir ; le second, de 10 heures du soir à 2 heures du matin ; le troisième, de 2 à 6 heures du matin. Il s'en suit donc forcément que la période de sommeil proprement dit ou des états qui, chez l'homme commun, correspondraient au sommeil (cfr. p. 338), se restreindrait à quatre heures seulement, c'est-à-dire de 10 heures du soir à 2 heures du matin. On ne doit point voir en ceci une discipline « ascétique » selon le sens mortificateur occidental : il s'agit seulement du fait naturel selon lequel, en avançant le long de la voie de l'illumination, le besoin de dormir se trouve notablement réduit, sans que

(45) *Majjhima-nikâya*, LIII (II, 23-4) ; *Samyutta-nikâya*, XXXV, 120.

n'en vienne aucun trouble. Ici encore, une intervention unilatéralement « autoritaire » servirait seulement à créer des états de fatigue et d'inattention, défavorables pour la vie spirituelle diurne.

Avec la cure attentive des « blessures » et avec l'action contre les scories, se trouve renforcée la zone de « silence », dans laquelle s'accomplit une graduelle croissance intérieure extra-samsârïque, que doit seconder un effort illuminé et qui peut être mise en relation avec les « sept réveils » que l'on sait — *bojjhanga* — conçus comme la contre-partie positive de l'action cathartique ou prophylactique, c'est-à-dire comme une « défense contre l'intoxication, réalisée en agissant ». La formule canonique dit : « Sachant bien ce qu'il fait, [l'ascète] opère l'éveil de la clarté spirituelle, dérivant du détachement, dérivant du renoncement, dérivant de l'arrêt [du flux], qui passe dans la consommation ; il opère le réveil de l'approfondissement — de l'énergie inflexible — de l'enthousiasme — du calme — du recueillement — de l'équanimité, de ces éveils dérivant du détachement, dérivant du renoncement, dérivant de l'arrêt, qui passent dans la consommation » (46). Quant au lieu de tels éveils dans l'ensemble du développement, il est possible d'en donner diverses interprétations. En effet, leur sens global reflète celui des quatre *jhânas*, lesquels rentrent dans un ordre « technique » de contemplations, à réaliser en complet détachement de l'expérience extérieure. Ici, nous pouvons toutefois les entendre sur un plan plus relatif, à la manière d'une certaine transfiguration et d'une certaine libération de facultés, qui sont déjà compénétrées par l'élément *bodhi* : d'où précisément l'expression « *bojjhanga* ». Dans la formule ci-dessus, il ne s'agit point d'une simple énumération schéma-

(46) *Majjhima-nikāya*, LXXVII (II, 270-71).

tique, mais plutôt d'une série dans laquelle la méditation réalisatrice doit saisir une articulation intime et causale des divers termes, de manière à pouvoir passer naturellement de l'un à l'autre de ceux-ci, et à voir dans le suivant l'intégration et la résolution du précédent. Il faut donc avant tout réaliser la méditation non distraite. On doit alors éveiller l'état de « clarté spirituelle », le fixer dans l'intelligence, le mettre en œuvre, le développer, le maîtriser, et voir finalement comment un tel état conduit au second éveil, c'est-à-dire passe dans un « approfondissement », auquel peut éventuellement servir de soutien un élément donné de la doctrine ; un tel approfondissement, développé, fixé, mis en œuvre, maîtrisé, doit conduire à l'éveil de la « force inflexible », dont la conquête parfaite doit faire comprendre un état spécial d'« enthousiasme » purifié, de joie purifiée. En développant ultérieurement la méditation, il convient de deviner que cet enthousiasme, cette joie, éveillée et parfaitement mise en œuvre, auprès d'un corps qui se calme, auprès d'un esprit qui se calme, se résoud et se libère dans l'éveil successif, et précisément en celui du « calme ». Une fois mis en œuvre, approfondi, fixé et maîtrisé le calme, c'est alors que s'éveille le « recueillement », lequel, une fois qu'il est complètement développé, se fixe et resplendit dans l'« équanimité », qui est le septième éveil (47). Il s'agit donc d'autant d'étapes d'une méditation réalisatrice, liées entre elles par une continuité intime. Par elles, à travers une autre voie, on est conduit à la confirmation de tout ce qui s'était déterminé dans le satipaṭṭhāna, dans la quadruple contemplation détachée, c'est-à-dire à l'impassibilité, considérée comme « pure, claire, ductile, flexible, resplendissante », n'ayant rien à voir — on le fait bien remarquer

(47) *Ibidem*, CXVIII (III, 153).

— avec l'indifférence d'un esprit obtus, avec celle « du sot, de l'ignorant, de l'homme commun inhabile, qui ne franchit point la limite » (48). Nous croyons, quant à nous, opportun d'ajouter que l'état en question ne doit pas non plus être confondu avec une apathie et une atonie, qu'il se développe parallèlement à un sentiment de félicité purifiée, intellectualisée et héroïque, pour autant qu'une semblable association d'idées puisse, au premier abord, apparaître comme étant peut-être difficile à comprendre. On lit dans la *Bhagavad-gîtâ* : « Lorsque la pensée, domptée par l'ascèse, se calme ; lorsque [l'ascète], voyant le soi dans le soi, jouit en lui-même, connaît cette félicité infinie qui, transcendant les sens, peut seulement être cueillie par l'intelligence, et, lorsque, fixe en elle, il ne se meut pas de la réalité... on retient que ce détachement de l'union avec la douleur, est appelé yoga » (49). De même, dans le bouddhisme, on parle d'une félicité qui semble « boueuse et sale » en face de la félicité qui est liée au détachement, au calme et à l'illumination (50). En outre, sont

(48) *Ibidem*, CXXXVI (III, 318).

(49) *Bhagavad-gîtâ*, VI, 20-23.

(50) *Anguttara-nikâya*, VIII, 86; cfr. I, 51, où sont considérées et opposées deux sortes de félicité : l'une liée à la vie dans le monde, à la manie, à la jouissance ; l'autre liée à l'ascèse ou à des états supermondains de détachement et de liberté de la manie. On dit que la seconde est la félicité la plus haute. On dit encore (*Majjhima-nikâya*, LXXV, II, 232) : « L'extinction est la plus grande joie. » A propos de l'état du premier jhâna, on dit qu'une sensation de volupté, apparaissant dans l'ascète, serait par lui ressentie « comme une blessure (âbâdha), comme une souffrance, comme la douleur qui trouble l'homme bien portant » (*Anguttara-nikâya*, IV, 414). C'est pour posséder une joie supérieure que l'on n'éprouve point d'envie pour ceux qui jouissent, brûlés qu'ils sont par le désir (*Majjhima-nikâya*, LXXV). C'est pour avoir trouvé au delà d'elles la félicité — la « félicité héroïque » — et mieux encore, que l'on abandonne concupiscence et aversion (*Majjhima-nikâya*, XIV, I, 135). Dans de nombreuses suites bouddhistes, la félicité vient justement après la « force ».

encore considérées des suites de ce genre : « Dans l'ascète, jaillit la joie ; cette joie le fait bienheureux ; le corps du bienheureux se calme ; calme le corps, jaillit la sérénité ; en cette sérénité l'esprit s'arrête, se recueille » ; cela, en tant qu'acheminement vers les quatre jhānas (51). Une autre séquence présente presque les caractères d'une série aux éléments interdépendants, qui se développe selon un sens ascendant après la série descendante qui, à travers les douze nidānas, a conduit jusqu'à l'existence samsārique (cfr. p. 113). Le point de départ de cette nouvelle série est, en effet, l'état de souffrance, d'agitation, de contingence, correspondant au dernier nidāna de la voie descendante. Au-delà de lui, s'établit l'état de confiance ; celui-ci conduit à la joie purifiée — pāmujja ; vient ensuite la sérénité, qui donne lieu à la béatitude, pour dépasser dans l'équanimité — le terme que l'on emploie ici, signifie littéralement disparaître, cesser d'être en un lieu : il s'agit d'un état d'équilibre libéré, raison pour laquelle « pāmujja » figure parfois aussi comme l'antécédent de l'extinction (52) : Dans ce texte, la réalisation suprême a donc derrière elle une série articulée, où ont une part précise certains état spéciaux d'une félicité libérée, celle-là même dont Platon a parlé et qu'il opposa à toute forme mixte et conditionnée de joie ou de plaisir. Citons encore un autre texte, se rapportant à l'état dans lequel nous nous trouvons approximativement à ce point de notre exposition : « Un tel recueillement qui ne connaît pas d'augmentation ou de diminution ; qui ne se base pas sur un assujettissement violent ; qui est constant en raison de son caractère détaché ; en raison de sa cons-

(51) *Dīgha-nikāya*, II, 75.

(52) *Saṃgutta-nikāya*, XII, 23.

tance, il est plein de béatitude ; en raison de sa béatitude, il ne peut déchoir — un tel recueillement a pour résultat le savoir suprême » (53).

Cela sert à réfuter la supposition selon laquelle la voie de l'éveil est aride et désolée ; que, le long d'elle, meurt toute joie ; qu'elle considère seulement les renoncements et les destructions. Que tous ceux, pour qui l'extrême instance est le monde affectif *samsâriquement* conditionné, puissent supposer une chose de ce genre, cela n'est que très naturel, mais signifie fort peu de chose. On lit dans un texte : seul un Eveillé peut comprendre l'Eveillé. A ce propos, on rencontre une comparaison fort expressive. Il peut arriver que deux amis sortent ensemble d'une cité, atteignent un rocher, que l'un d'eux escalade pour dire à l'autre : « D'ici, je vois une merveille de jardins, de forêts, de champs et de lacs », mais, l'autre rétorque : « Il est impossible, il est inadmissible, cher ami, que de là-haut tu puisses voir tout cela ». Alors celui qui se trouve sur le rocher, en descend, prend son ami par le bras, le fait monter au sommet du rocher et, après l'avoir laissé se reposer un peu, lui demande : Que vois-tu donc, mon ami, en étant sur ce rocher ? » L'autre répond : « Je vois une merveille de jardins, de forêts, de champs et de lacs ». « Et ton opinion de tout à l'heure ? ». L'autre répond : « Tant que j'en étais empêché par ce grand rocher, je ne pouvais discerner le visible ». On conclut : ce qui peut être connu, ce qui est discernable, accessible, réalisable avec le détachement, que cela le connaisse, ou le discerne, ou l'atteigne, pu le réalise, celui qui vit parmi les désirs et qui est brûlé par les désirs, voilà qui est impossible (54).

(53) *Anguttara-nikâya*, CXXV (III, 212-13).

(54) *Majjhima-nikâya*, CXXV (III, 212-13).

A part le principe supérieur « sidéral », le bouddhisme connaît aussi une félicité qui est contentement, fête, jubilation, enthousiasme, exultation, transport de l'esprit, et qui, parmi les autres facteurs, est considérée comme « un facteur du grand éveil » — *piti-sambojjhango* (55).

(55) *Dhamma-sangani*, 285. — Fort opportunément, contre ceux qui croient que la voie bouddhiste soit celle de la désolation et de l'aridité, L. DE LA VALLÉE-POUSSIN (in *Nirvāna*, Paris, 1925, p. 62) écrit : « Reconnaissons plutôt que l'Inde est difficile en fait d'être et de béatitude; que, de même qu'elle met l'être au delà de l'existence, de même elle met la béatitude au delà de la sensation. »

V

LES QUATRE JHÂNAS - LES « CONTEMPLATIONS IRRADIANTES »

Tout ce que nous avons exposé jusqu'à présent correspond dans l'ensemble de la discipline aux deux sections de *sīla* et de *samādhi*. Dans le bouddhisme des origines, ce dernier terme a donc un sens divers de celui qu'il possède dans la tradition générale hindoue, où il désigne essentiellement des état de contemplation réalisatrice. Par contre, dans le bouddhisme *samādhi*, il se rapporte à une œuvre de consolidation, de catharsis et de libération préliminaire, que complètent les résultats de la « droite conduite », du *sīla*. Il existe pourtant des textes, dans lesquels on fait entrer dans la section « *samādhi* » les quatre *jhânas*, les contemplations dont nous allons nous entretenir (1). C'est que ces contemplations peuvent être réalisées selon un esprit et une intensité différents. A un degré inférieur, elles continuent l'action de purification. Avec une majeure véhémence, elles conduisent déjà à des

(1) Cfr., par exemple, *Digha-nikāyo*, XX, II, 1-20.

états super-sensibles, jusqu'à la limite de la conscience individuelle, en se présentant dans leurs résultats comme les équivalents des quatre « contemplations irradiantes », lesquelles produisent la possibilité d'un état d'union avec le dieu théiste.

Quoi qu'il en soit, en passant au domaine des jhânas, on peut voir que la réalisation ascétique dépasse les limites définissant soit la doctrine stoïque, soit n'importe quelle attitude correspondant à la doctrine du « surhomme ». Eclaircissons brièvement ce point. La limite de l'ascèse stoïque est l'*apatheia*, la destruction de toute possibilité d'un trouble de l'esprit par l'œuvre des passions et des contingences extérieures. On connaît le symbole du rocher, demeurant ferme et immobile, alors que se brisent contre lui les vagues furieuses de la tempête (2). A ceci s'ajoute encore une tranquillité d'esprit, basée sur la conscience de la propre rectitude et un certain *amor fati*, c'est-à-dire une confiance en l'ordre cosmique, d'après lequel est considérée et vécue la vanité de tout ce qui est simplement individuel et terrestre. — Quant à la doctrine du « surhomme », celle-ci a en vue un renforcement de la force vitale et du Moi, susceptible de mettre en acte une puissance indomptable et une supériorité vis-à-vis de n'importe quelle tragédie, de n'importe quel désastre, de n'importe quelle faiblesse humaine, une force pure qui peut être brisée, mais non pas pliée, une « volonté de puissance » qui est proclamée aussi bien devant les hommes que devant les dieux.

(2) L'image se trouve dans MARC-AURÈLE, IV, 49, et ressemble tout à fait à celle de l'*Anguttara-nikâya*, VI, 55, où l'on parle d'une roche de montagne, privée de fêlure, monolithique, qui ne branle pas, qui ne tremble pas, qui n'oscille pas sous le choc des tempêtes et des orages qui la frappent de toutes les directions de l'espace.

Dans le domaine des jhānas bouddhistes, on va au-delà de l'une et de l'autre de ces ascèses, parce que l'on tend à détruire la condition humaine en général. Si la discipline des Ariyas s'arrêtait seulement au sila et au samādhi, ses réalisations pourraient alors être assimilées à celles du stoïcisme. Mais le bouddhisme — comme toute initiation — connaît des réalisations plus hautes et mieux libérées, à l'égard desquelles, au lieu de l'image du rocher contre lequel se brisent inutilement les flots de la tempête, serait plus appropriée l'image de l'air, que l'on chercherait vainement à prendre dans un filet ou à frapper avec une épée. L'imperturbabilité, la calme fermeté — samatha — équivalent à l'*apatheia* stoïque, le long de la voie de l'éveil, est en effet considérée à un certain moment comme un lien, dont il convient de se débarrasser pour se diriger vers le domaine de la « non-existence » (3). — De même, l'élément « sidéral » favorise ici un détachement, capable de rendre « olympique » tout état de conscience supérieur, de détruire en lui tout résidu d'*hybris*, d'orgueil ou de volonté de puissance, lié à la « personne ». A la « vie » — et même aux faites de cette dernière — est opposé ce qui constitue le « plus-que-la-vie ». Le titre de surhomme — uttāmapurisa — figure également dans le bouddhisme, comme un titre des ascètes ariyas (4). Mais cet idéal apparaîtrait ici transfiguré, porté sur un plan effectivement supersensible, où se trouve résolue — sans résidu — l'obscur tragédie que le « titan » et le « surhomme » cachent toujours en eux. Nous verrons bientôt que, pour rejoindre un tel idéal, on en vient même jusqu'à considérer un usage

(3) *Majjhima-nikāyo*, CV (III, 44). Cfr. *ibidem*, CVI (III, 86-87), où l'on dit qu'en aimant et en estimant l'indifférence, en y appuyant la conscience et en y restant attaché, on n'atteint pas l'objet suprême de l'ascèse.

(4) Cfr., par exemple, *Saṃyutta-nikāyo*, XXII, 57; *Dhammapada*, 97.

spécial de certains sentiments, comme l'amour et la compassion, selon une clarté qui conduit fort au-delà du plan des antithèses, au sein desquelles l'âme d'un Nietzsche ou d'un Dostoïewski, par exemple, se débattirent sans espérance. Nous avons, du reste, fait allusion à ce fait, lorsque nous avons parlé du surpassement de la peur (cfr. p. 222).

Le terme « jhāna » est traduit, par certains, avec « auto-approfondissement » — *Selbstvertiefung* — signification qui est digne de considération : il s'agit, en effet, dans les disciplines dont nous allons parler, d'une descente par le moyen de purifications et de simplifications successives jusque dans les couches les plus profondes de notre être, là où, chez l'homme commun, s'étend le royaume de la subconscience. Il s'ensuit que l'on procède donc le long de la même voie qui se trouve indiquée par la maxime hermético-alchimiste : *Visita interiora terræ, rectificando invenies occultum lapidem, veram medicinam* (5). Par contre, il ne semble pas très heureux de traduire « jhāna » avec *Versenkungen* (submersions) et encore moins avec *trance* ou *rapt*, la signification prévalente de tels termes se rapportant précisément aux antipodes de ce dont il s'agit. Le terme *trance* fait aussitôt penser aux états des *mediums*, états passifs de subconscience, d'infra-personnalité et de « possession », alors que l'ascèse aryenne se trouve sous le signe même de la superconscience, de la pleine activité et de la lucidité complète. De même, le terme *rapt* implique une idée de passivité extatique et comporte une nuance mystico-religieuse. C'est pourquoi il est, en somme, préférable de conserver le terme pâli « jhāna » (du sanscrit : *dhyāna*), après s'être bien rendu compte

(5) Cfr. notre ouvrage cité plus haut : *La tradizione ermetica*.

de son contenu. Des états de *trance*, de submersion confuse ou de « ravissement » ne peuvent se produire qu'en ceux qui n'ont pas su surpasser l'épreuve constituée par de telles expériences.

Il arrive, dans les textes, que les jhânas soient aussitôt placés après les quatre contemplations visant à créer la présence à soi-même et l'enceinte d'isolement à l'égard des contenus de l'expérience intérieure et extérieure (6). En ceci, leur signification peut être éclaircie comme suit. Avec les disciplines déjà examinées, comprises dans la section samâdhi, on s'isole, on se délie, on se détache. Déjà les « sept réveils » font allusion à l'entrée en action, après cela, d'une force positive provenant de l'intérieur, que nous pouvons précisément mettre en relation avec les états qui se réalisent dans les jhânas. Ces états s'irradient du centre déjà isolé, comme pour occuper de nouveau les domaines abandonnés, en vue d'y réduire les éléments contingents et de les soustraire à la loi *samsârique* : on prescrit, en effet, que de tels états, après avoir été parfaitement réalisés par l'esprit, soient transmis à l'être entier proprement dit, et jusqu'à toute l'entité corporelle. C'est pourquoi l'on dit que, dans l'homme qui ne pratique pas les jhânas, la « mort » trouve une porte et y pénètre comme une lourde boule de pierre, jetée sur une masse d'argile humide. En celui qui, au contraire, a réalisé les jhânas, la « mort » trouve la route barrée et a tout juste l'effet d'une légère pelote de fil, lancée contre un bloc de bois dur et raboté (7).

Le premier jhâna est contre-signé par cette formule fixe : « L'ascète, loin de tous les désirs, loin de tous les troublants états d'esprit, pendant que subsiste le fait de sentir et de penser, dans une sérénité née du détachement

(6) *Majjhima-nikâya*, CXIX (III, 160-64).

(7) *Ibidem*.

et compénétrée par la ferveur et la béatitude atteint la première contemplation (jhâna) ». Cela veut dire aussi : « Demeurer dans le corps en surveillant le corps sans penser aucune pensée liée au corps; demeurer dans les sensations en surveillant les sensations sans penser aucune pensée liée aux sensations; demeurer dans l'esprit en surveillant l'esprit, sans penser aucune pensée liée à l'esprit; demeurer parmi les contenus de la conscience (dhammâ) en surveillant les contenus de la conscience, sans penser aucune pensée liée aux contenus de la conscience » (8). Il s'agit ici, pour ainsi dire, d'un résumé intériorisé et stabilisé de tout ce qui a été accompli au cours des phases précédentes. Toutes les vagues se sont calmées. La sérénité envahit l'être tout entier, l'unifie, cependant que règnent la clarté, le détachement et le silence à côté de toute sensation qui jaillit, ou à côté de toute image qui se présente. Dans le premier jhâna, la conscience s'appuie encore sur le fait de sentir et de penser, sur la perception et la représentation — vitakka et vicâra.

Ces deux éléments doivent tomber dans le jhâna suivant, grâce à un acte unique de simplification, ou encore au cours de deux phases durant lesquelles se trouvent respectivement réalisées la mise en silence des impressions sensibles et, ensuite, celle des représentations ou des images (en un tel cas, on considère parfois cinq jhânas, au lieu de quatre, par dédoublement de celui que nous sommes en train de considérer). La formule fixe du canon est : « Après la perfection du fait de sentir et de penser, l'ascète rejoint la calme sérénité intérieure, et s'épanouit une simplicité intellectuelle libre de perceptions et d'images, née du recueillement, compénétrée de ferveur

(8) *Ibidem*, CXXV (III, 219).

et de béatitude, la seconde contemplation ». Par « perfection du fait de sentir et de penser », on entend un état de parfait équilibre de ces facultés, en sorte qu'il soit, pour ainsi dire, possible de les laisser à elles-mêmes et, finalement, de les surmonter et de les abandonner. Le terme, que nous traduisons par « simplicité intellectuelle » est *ekodibhāva*. Certains traduisent : « L'intelligence émerge seule et simple » ; d'autres : « L'intelligence se lève calme et sûre » — *mind grows calm and sure, dwelling on high*, l'état correspondant étant appelé *self-evolved* ; d'autres encore emploient l'expression « *it is single-mindedness* » ou « *it is one-pointedness* » ; d'autres enfin parlent d'unité spirituelle — *Einheit des Geistes*. Nous estimons que notre expression « simplicité intellectuelle » rend le plus approximativement possible le sens de l'état en question, tout en renvoyant aux désignations équivalentes qui figurent dans l'antique ascèse occidentale, en particulier chez Plotin, Jamblique et Proclus, et dans les textes hermétiques. Il s'agit d'une manifestation de l'intelligence en tant qu'essence unique et simple, non plus appuyée à des fonctions psychiques, à des sensations, images et pensées formées, dépouillées de tout ceci. Une telle réalisation procède de la puissance et de l'austérité d'un recueillement, conduit jusqu'à un tel point que même le fracas provoqué par un grand nombre de chariots n'est plus perçu, ainsi qu'il est rapporté dans l'épisode d'un texte (9). Cette réalisation se trouve d'ailleurs davantage liée à une « croissance » de l'éveil qu'à des actions directes de « videment », lesquelles, en de nombreux cas — pour

(9) Selon le commentaire de Buddhaghoṣa, la concentration du second jhāna est identique à la *citta ekaggatā*, à l'arrêt du flux mental et au recueillement de l'intelligence en un seul point, dont il est question dans le yoga (cfr. in RHYDS DAVIDS, *The Yogavacaras' Manual*, p. XXVII).

employer des images du Zenn — seraient analogues au fait de vouloir étouffer un écho en haussant la voix ou de vouloir chasser sa propre ombre en courant derrière elle : de là on peut comprendre l'équivoque d'un certain « faire le vide » en un sens purement mental, qui a été recommandé par certains courants du théosophisme moderne. En outre, on doit encore dire que la possibilité d'éloigner les appuis fournis à la conscience par vitakka et vicāra, par des sensations et par des représentations, sans passer ou dans la subconscience ou dans le sommeil, mais en assistant au contraire au miracle du déliement et de la manifestation de la pure substance intellectuelle, présuppose une force intérieure toute spéciale. L'unité de l'esprit est nécessaire — une unité sentie presque organiquement — tout comme est nécessaire la force alimentée par le sila, par la « droite conduite ». C'est pourquoi l'on dit que, tout comme il n'est pas possible de maîtriser le domaine de la connaissance transcendante (paññā), sans avoir d'abord maîtrisé celui de la concentration, de même il n'est pas possible de maîtriser le domaine de la concentration sans avoir d'abord maîtrisé celui de la droite vie (sila), sans laquelle la juste concentration ne possède pas de base (10). Il faut donc disposer de la force — force qui n'est pas simplement « mentale » — de maîtrise de soi et de calme exercée à travers le détachement, confirmée par la simplification intérieure, consolidée par les contemplations de désidentification, si l'on doit trouver en soi-même un soutien pour la conscience et la présence à soi-même au moment où le « silence » est absolu, puisque ne se présentent plus de sensations ou d'images. Il s'ensuit donc que le terme déjà cité ekodibhāva n'a pas été erronément rapporté à une « simplicité sans pensées du

(10) *Anguttara-nikāyo*, V, 22, 24.

vouloir ». La « simplicité intellectuelle », constituant le centre du second jhâna, n'est pas un simple état mental, mais elle est aussi le point où se recueille une pure volonté, une volonté intériorisée, ayant soi-même pour objet et pour base.

Troisième jhâna : « L'ascète, demeurant équanime, clairement conscient, maître de lui, ayant éliminé la ferveur et la béatitude, sent naître dans son corps cette félicité dont les Ariyas disent : " Le sage équanime vit heureux ". Il rejoint ainsi la troisième contemplation. De même que dans le second jhâna on laissait derrière soi un fait de sentir et de représenter, porté à une transparence parfaite et à un juste équilibre grâce au premier jhâna, de même, ici, on laisse derrière soi l'élément « ferveur et béatitude », qui, présent dans le second jhâna, finit maintenant par être ressenti à la manière d'une scorie, d'un trouble, comme quelque chose de « composé » et de conditionné. Il n'y a donc pas de contradiction si, comme conséquence de cette simplification intérieure, apparaît toutefois quelque chose qui puisse plus ou moins ressembler à un sentiment. Dans le troisième jhâna, on doit voir vraisemblablement l'éloignement de la sensation générale que l'on a du corps et sa substitution par cette « félicité intellectuelle », dont nous avons déjà parlé. Il semble que cette transformation soit celle qui se produit lorsque la pure conscience intellectuelle qui s'est éveillée dans le second jhâna et qui maintenant a été ultérieurement purifiée, entre en contact avec la « cénestésie », avec la sensation générale du corps, presque à la manière d'un « réactif ». Cet état pourrait être également mis en relation — au moins en relation partielle — avec la « parfaite sérénité qui, surgissant de ce corps et arrivant à la lumière suprême, apparaît en son véritable aspect », avec cette lumière qui est dans le corps et dont on réalise

la vision lorsque, dans le corps, en le « touchant », on sent une chaleur — dont parlent les Upanishads (11). Pour une telle réalisation également, il faut avoir une force particulière, précisément pour empêcher que ce qui doit être absorbé et transfiguré ne soit pas, au contraire, ce qui risque d'absorber et de submerger l'élément sidéral, ce qui conduirait à une dissolution de l'expérience en sensations organiques et à une chute en états de transe ou de sommeil. On doit, en effet, retenir que les trois premiers jhânas se développent dans un espace intérieur qui, dans la vie de l'homme commun, correspondrait à celui de la rêverie et du sommeil. Cela est prouvé par le fait que, dans la phase successive, celle du quatrième jhâna, les textes avertissent que peut survenir la suspension, non seulement de la pensée discursive (de la « parole »), des sensations, des images et des états émotifs eux-mêmes, pour purifiés qu'ils soient — mais encore du rythme de la force vitale, c'est-à-dire du souffle, le mouvement de la respiration étant ce qui correspond maintenant à une scorie et à un trouble (12), ce qui, en vérité, équivaldrait à une espèce de mort apparente. Nous aurons à en reparler, cette phénoménologie entrant précisément en ligne de compte dans la phase ultérieure des contemplations sans forme et ne pouvant être considérée, dans le domaine des jhânas, que si ces derniers sont réalisés et vécus sous une forme particulièrement véhémement et organique.

Quatrième jhâna : « Après le détachement du plaisir et de la douleur, après la dissolution de la félicité et de la tristesse précédentes, au-delà de la joie, l'ascète, passe dans un état d'équanimité, de pureté et d'illumination — dans

(11) *Chândogya-upanishad*, VIII, III, 4; III, XIII, 7-8.

(12) *Samyutta-nikâya*, XXXVI, 11.

la quatrième contemplation » (13). Ici, nous sommes à l'extrême cime de la conscience individuée. La catharsis ou simplification doit être capable de détruire même la sensation de pure joie intellectuelle transfigurée, pour réaliser une extrême « neutralité », un point suprême d'équilibre, sans couleur, sans forme, absolument dépourvu de quelque soutien que ce soit. Ceci constitue la limite entre deux mondes, le point au-delà duquel la conscience, si elle a encore assez de force et de volonté d'absolu pour ne pas s'arrêter, n'est plus la conscience d'un « Moi », c'est-à-dire d'un être fini, entravé par une forme physique particulière. Il s'agit donc du seuil de la transfiguration, au sens littéral du terme, c'est-à-dire le point au-delà duquel on va également au-delà de la « forme », outre la « personne ». En effet, dans les textes, le quatrième jhâna représente la limite qui sépare les contemplations liées à la « forme », des contemplations arûpa, c'est-à-dire libérées de la forme, non « formelles », mais « essentielles ».

Nous ferons suivre maintenant quelques considérations regardant aussi bien la pratique que le « lieu » de ces quatre jhânas. Pour que leur série se développe, il importe avant tout que la volonté d'inconditionné ait complètement pris possession de l'esprit. C'est seulement alors que l'élan ne s'arrêtera pas. C'est seulement alors qu'après avoir entièrement réalisé chacun des jhânas, l'on pourra s'apercevoir de ce que chacun d'eux contient encore de « composé » et de « conditionné » (14) : ainsi l'on trouvera une voie, qui conduit encore au-delà. Ayant contemplé les phénomènes qui sont de la pertinence de chaque jhâna,

(13) Sur les quatre jhânas, *cf.*, entre autre : *Digha-nikâyo*, II, 75-82; *Saṃgutta-nikâyo*, XXVIII, 1-9; *Anguttara-nikâyo*, III, 58.

(14) *Majjhima-nikâyo*, LII (II, 16)

selon leur manière d'apparaître et de se développer, l'ascète doit rester en face d'eux, non enclin, non intéressé, non lié, non attaché, avec l'esprit non limité par eux, et pressentir : « Il y a une liberté supérieure » ; l'expérience se développant, il observera justement : « Il y a » (15). Le démon de l'identification et de la satisfaction se présente également ici. Il doit être devancé et vaincu. Tout sentiment de joie ou de complaisance, apparaissant à la réalisation de chaque jhâna, doit être immédiatement noté en sa possibilité de créer un lien pour l'esprit ; il doit donc être repoussé (16). On applique ici le principe général du bouddhisme, selon lequel toute joie d'attachement est mortelle, même lorsque son objet est le « ciel », ou le nirvâna lui-même, parce que « le feu allumé avec le bois précieux de santal ne brûle pas moins qu'un autre feu quelconque ». L'action doit être neutre, absolument purifiée et nue. Comme dans le symbolisme carmélitain de l'ascension du mont, la voie où l'on ne se perd pas, qui conduit tout droit jusqu'à la cime, est celle qui porte ces mots : *nada, nada, nada* — « rien, rien, rien ». Avec cette seule différence que, sur la voie aryenne de l'éveil, on ne trouve rien qui corresponde à cette crise que Saint Jean-de-la-Croix appela la « nuit obscure de l'âme ». — Dans les textes, l'impersonnalité de l'action résulte aussi du fait que les quatre jhânas sont présentés comme les phases d'un développement provenant de l'intérieur, déterminés naturellement par la direction fondamentale que le propre être a prise, sans une intervention « volitive » en un sens étroit, centré sur le Moi. Dans les quatre jhânas, comme dans les expériences ultérieures, on ne doit jamais penser : « C'est moi qui suis sur le point d'atteindre ce jhâna »,

(15) *Ibidem*, CXI (III, 91-92).

(16) *Ibidem*, XXXVI (I, 365-66) ; CXXXVIII (III, 326-27).

ou bien : « C'est *moi* qui ai maintenant atteint ce jhâna », ou encore : « C'est *moi* qui suis en train d'aller au-delà de ce jhâna ». Au contraire, l'intelligence, convenablement dirigée, doit conduire d'elle-même de l'un à l'autre (17). Toute intervention de la conscience ordinaire, centrée sur le Moi, servirait seulement à arrêter le processus et à reconduire au point de départ, de la même manière qu'au moment de refléter son image Narcisse prépara sa propre fin. Il convient donc d'adopter la maxime mahâyânique : la voie existe, et aussi l'aller, mais non celui qui va ; ou encore se référer à la maxime taoïste : « Rejoindre intentionnellement l'absence d'intentions ».

Une intervention active, selon le sens courant, ne peut être considérée que dans l'œuvre de stabiliser chacun de ces états, jusqu'à pouvoir les évoquer à volonté. Ceci présuppose un approfondissement spécial de chacun d'eux, une fois qu'ils se sont sporadiquement manifestés. Les textes rapportent l'épisode du Bouddha qui, étant apparu, grâce à l'un de ses pouvoirs super-normaux, à un disciple, au moment où celui-ci en réémergeant du domaine des jhânas, voit réapparaître et se réaffirmer des perceptions et des états déjà surmontés, l'instruit sur la manière de développer l'exercice, afin de pouvoir avoir raison de tels résidus : toute distraction doit être éliminée — c'est-à-dire que doit être renforcée la concentration austère ; l'intelligence doit être pacifiée, complètement maîtrisée, recueillie comme en un seul point — *ekodi-karohi* (18).

Ceci nous conduit à parler du « lieu » des réalisations

(17) *Samyutta-nikâya*, XXVIII, 1-9; cfr. *Anguttara-nikâya*, X, 2, où se trouve exprimé le principe de la gradualité et de la croissance : « Ainsi, ô disciples, d'un phénomène sort l'autre, l'un conduit à la perfection de l'autre, d'où précisément ces états de l'en-deçà conduisent au terme, à l'au-delà. »

(18) *Samyutta-nikâya*, XI, 1 sq.

correspondant aux jhânas. Un tel « lieu » dépend du degré d'intensité des dites réalisations et de la mesure selon laquelle elles ont le « savoir » — vipassanâ — pour âme. Comme cas-limite, on opère déjà avec elles la destruction complète, sans résidu, des « manies », des âsavas, et donc la libération. En d'autres cas — lorsque l'action reste plus périphérique — une part seulement de l'entité samsârique en résulte neutralisée, et seuls quelques-uns des liens sont effectivement défaits, en sorte que l'on n'a pas la libération au cours de la vie et qu'avec la chute du corps, on pourra passer en des états d'existence, plus qu'humains mais cependant conditionnés. En ce qui concerne ces diverses possibilités, nous renvoyons à ce qui en sera dit plus loin. Il existe aussi la possibilité de développer les quatre jhânas d'une manière « neutre », sur un plan essentiellement mental, non point à des fins d'éveil, mais en tant que moyens pour acquérir et exercer certaines facultés extra-normales — iddhi (19).

Toujours à propos du « lieu » des jhânas, il convient de faire une considération d'ordre général, à savoir que ces réalisations, comme les autres dont on parlera plus avant, ne doivent pas être entendues sur une base simplement « psychologique » — comme de simples états « intérieurs » de l'individu — mais qu'il convient, pour elles, de concevoir une sorte de contre-partie ontologique. Il faut avant tout penser que leur développement conduit au-delà de la conscience ordinaire, en des états prénatals et préconceptionnels, correspondant normalement à l'inconscient — à ce même inconscient qui préside dans l'état de rêve, de sommeil et de catalepsie. En second lieu, dans les textes,

(19) In *Anguttara-nikâya*, VI, 29, l'acquisition de tels pouvoirs est précisément rapportée au développement et au fréquent exercice du quatrième jhâna.

correspond très souvent aux jhānas l'idée d'un « siège », d'une « demeure » — ce qui veut dire que les jhānas introduisent en l'une des « sphères » comprises dans la hiérarchie objective des états multiples de l'être. On va même jusqu'à parler de « cieux » : avec les jhānas, on atteindrait les « cieux des formes pures », ou l'on se préparerait une voie conduisant jusqu'à eux (20). On parle, en outre, d'esprits, ou de dieux, ou d'anges de l'un ou l'autre des jhānas (21), et de contacts que les ascètes ont avec eux tous. On donne même des détails à cet égard. Les bodhisattvas, c'est-à-dire ceux qui procèdent vers la totale illumination, percevraient d'abord une splendeur lumineuse, et non pas la forme ; en purifiant le « regard de la connaissance », la forme serait alors perçue ; à un degré ultérieur, suivait la possibilité de contacts réels (« converser ensemble »), et, plus avant encore, celle de reconnaître le lieu hiérarchique de telles entités (« à quel monde céleste elles appartiennent ») (22). On étudie aussi avec soin les causes qui conduisent à l'interruption d'expérience de ce genre, à la « disparition de la splendeur et de la vision des formes » (23). Au cours des développements du bouddhisme mahāyānique, on rencontre même la personnification des jhānas en autant de Bouddhas et de divinités de tous les genres qui se substituent aux divers plans de la réalisation contemplative et transcendante. C'est surtout en face d'une telle littérature qu'il importe de bien comprendre quel est le juste point

(20) *Dhamma-saṅgani*, 160 sq.

(21) *Anguttara-nikāya*, IV, 123; III, 114.

(22) *Ibidem*, VIII, 64.

(23) *Majjhima-nikāya*, CXXVIII (III, 242-47). Certaines d'entre les « impuretés d'esprit » qui paralysent la vision sont le doute, la désattention, l'épouvantement, l'exultation, l'effort excessif, l'effort relâché, le contentement, l'unité défectueuse du regard.

de vue : d'un côté, il convient d'éviter l'interprétation psychologique ; lorsqu'il se trouve dans les jhânas ou en des états analogues, le centre du propre être, même seulement pour un temps donné, se trouve objectivement « ailleurs », en des mondes différents de celui qui correspond à la commune conscience de veille. Mais, d'autre part, tout ce qui est donné — en particulier dans le bouddhisme plus tardif — sous une forme presque théologique, en liaison avec des divinités et des hiérarchies cosmiques ou célestes, doit être purifié de toute mythologie, en d'autres termes, doit être essentiellement entendu en fonction d'états de conscience, d'expériences transcendantes. Cela doit être fait, non seulement lorsqu'il s'agit de doctrine, mais aussi dans les cas d'apparitions proprement dites. De telles apparitions éventuelles ne sont que des « projections », c'est-à-dire des modes extériorisés de vivre certains états déterminés, et la personnification se produit sur la base d'images qui se sont stabilisées dans le mental ou dans la subconscience de l'expérimentateur. C'est ainsi que le bouddhisme tibétain en arrive à admettre tranquillement qu'en une phase réalisatrice donnée, le bouddhiste pourra voir le Bouddha transformé en dieu par le Mahâyâna, tout comme un chrétien pourra voir, au contraire, le Christ, ou un mahométan, le Prophète. Chacun fournit l'image qu'il a cultivée en lui, ou qui lui est venue d'une tradition samsârique, pour vêtir dans l'expérience — sous les espèces d'une forme, d'une image ou d'une apparition — un état déterminé de la conscience ascétique ou initiatique. Aussi bien dans le domaine des jhânas qu'en celui des autres réalisations, il convient donc d'atteindre un point de vue supérieur, soit au point de vue théologique, soit au point de vue « psychologique » ou « spiritualiste ». Seul, un tel point de vue supérieur est « conforme à la réalité » et de vraie

connaissance. Sur la base d'une telle connaissance, la réalisation bouddhiste laisse complètement de côté tout le monde spiritologique des visions, des phénomènes, des apparitions « astrales » ou « mentales », et ainsi de suite, qui a une si grande part dans les déviations propres au spiritisme et à l'anthroposophie occidentale; le côté substantialiste propre à une sévère théologie est lui-même surmonté. Les références aux dieux et aux anges des diverses « régions » dans les textes les plus anciens, lorsqu'ils ne représentent pas des interpolations et des infiltrations de croyances populaires, sont de simples clichés. L'ascète ariya réalise les divers états qui constituent la substance de tels « mondes » et va au-delà, sans prêter la moindre attention à une phénoménologie qui continue seulement lorsque le « savoir » vacille et que l'on subit le jeu de sa propre imagination inconsciemment objectivante. Le monde de la contemplation bouddhiste originaire est clair, presque dorique dirions-nous. De telles formations fantastiques y font complètement défaut — et c'est pour cette raison que, chez les personnes de courte vue, est née l'idée qu'il s'agit, ici, de simples états « psychologiques », ou, tout au plus, « mystiques ».

Intensément vécus, les jhanas, outre la conscience, transforment des facultés déterminées — la parole, la pensée, la respiration — ils « les purifient » et portent la catharsis encore plus avant. Nous avons dit que de telles facultés restent suspendues pendant l'exercice; comme conséquence de ce fait, on obtient aussi leur tranquillisation et leur maîtrise (24). En effet, la suspensio correspond au fait que la conscience se porte au-delà de leurs racinations, vers sa subsistance au-delà d'elles. Avec ceci se crée virtuellement un rapport de subordination, justement à travers la conscience qui va maintenant se constituer

(24) *Samyutta-nikāya*, XXXVI, 11.

comme un substratum essentiel ou super-essentiel de la faculté en question et transfuser en ces racines le calme qui s'est réalisé en elle. On considère aussi la catharsis de certains sentiments conditionnés (25), cependant que l'on met en relief que la force, qui se porte en avant par un tel chemin, tranche non seulement le lien constitué par les « mauvaises pensées » (elles disparaîtraient dans le premier jhâna), mais encore celui constitué par les « bonnes pensées » (qui disparaîtraient dans le second jhâna) (26).

De même, la forme générale de l'expérience, à la réémersion d'entre les jhânas, n'est pas la même qu'auparavant. A ce propos, on parle de trois modes du « contact », donnés même par divers textes comme trois « libérations » : contact selon le « vide », contact selon le « sans-signes », contact selon le « sans-tendance » — *suñña-*, *animitto*, *appanihito-phasso* (27). On peut considérer en ceci de nouvelles « catégories », de nouveaux modes de l'expérience en général, intervenant au moment où l'ascète, après s'être porté jusqu'à la limite de la conscience conditionnée, fait retour à l'existence ordinaire. Toutefois, nous nous réservons de considérer les dites formes d'expérience plus avant, puisqu'elles peuvent être étudiées en rapport avec les jhânas dans la seule présupposition qu'ils aient été réalisés d'une façon tellement intense, au point de conduire d'eux-mêmes presque jusqu'au terme de la suprême libération : alors que, dans les textes, font habituellement suite aux jhânas d'autres transformations de la conscience, rentrant proprement dans *pañña*, dans la section de la connaissance transcendante. Toutefois, il existe des textes qui considèrent des formes spéciales de contemplation,

(25) *Anguttara-nikāya*, IV, 200.

(26) *Majjhima-nikāya*, LXXVIII (II, 289).

(27) *Samyutta-nikāya*, LXI, 6.

dans lesquelles les jhânas assument justement comme base le « vide », le « sans-signes » et le « sans-tendance », pour produire un plus haut degré de « purification », contre-signée par les trois éléments dont nous avons parlé : *suddhika-suññatam*, *suddhika-animattam*, *suddhika-appa-nihitam* (28).

La perfection des quatre jhânas implique leur « corporisation », ce qui signifie également une transformation de l'aspect invisible de l'organisme humain (avec une considération toute particulière pour l'entité *samsârîque* qui en constitue la racine), justement réalisée par l'induction des états correspondants. On parle, en effet, d'un « revivre corporellement en soi » même « ces saintes libérations, au-dessus de toute forme, sans forme » (29), ceci étant considéré comme un plus haut degré de réalisation. Sur une telle base on distingue celui qui est « libéré des deux côtés » — *ubhatobhâga-vimutta* — de celui qui l'est seulement « selon la connaissance » — *pañña-vimutta*. Le second cas est celui de l'être qui « n'a pas corporellement réalisé les saintes libérations qui se trouvent outre la forme, informes » et chez lequel, pour un tel motif, les intoxications, les « manies » ou *âsava*, sont seulement en partie éloignées (30).

Pour ce processus de « corporisation » des quatre jhânas, on donne uniformément des images : images importantes, parce qu'elles servent aussi à clarifier ultérieurement l'essence de chacune des réalisations en question.

Voici l'image relative au premier jhâna : « De même que le masseur expérimenté ou le garçon de bain met de la poudre de savon dans une vaïsque, l'imprègne d'eau,

(28) *Dhamma-sangani*, 344-53; 505-28.

(29) *Majjhima-nikâya*, VI (I, 48).

(30) *Ibidem*, LXX (II, 192).

la mêle et la dissout en sorte que son écume soit complètement humidifiée, saturée d'humidité en dedans comme en-dehors, et sans une seule goutte d'eau : de même encore l'ascète compénètre et imprègne, remplit et sature son corps avec la sérénité née du détachement, sentante et pensante, compénétrée de ferveur et de béatitude, en sorte que la plus petite part de son corps soit saturée de cette sérénité née du détachement ».

Second jhâna : « Comme un lac doté d'une source souterraine, dans lequel ne se déserte pas le moindre ruisseau, à l'Orient ou à l'Occident, au Septentrion ou au Midi, dans lequel ne se décharge pas un nuage, en dehors de la fraîche source de ses profondeurs qui jaillit dans ce lac, le compénètre absolument, l'imbibe, le remplit et le sature, en sorte qu'il n'existe pas une plus petite partie de ce lac qui ne soit saturée d'eau fraîche : de même encore l'ascète compénètre et imbibe son corps d'une calme sérénité intérieure, née du recueillement, compénétrée de ferveur et de béatitude ». Que l'on note ici l'image de la source intérieure, l'idée de quelque chose de frais qui se diffuse à partir de l'intérieur et du « fond » — de par la réalisation de la « simplicité intellectuelle » détachée — à l'exclusion complète de tout déversement de courants extérieurs, c'est-à-dire une fois neutralisé tout aliment vital samsârique.

Troisième jhâna : « De même que dans un lac où se trouvent des plants de lotus, certaines fleurs de lotus s'épanouissent dans l'eau, se développent dans l'eau, demeurent sous la surface de l'eau, et sucent leur nourriture du fond de l'eau, et leurs fleurs et leurs racines sont compénétrées, imbibées, remplies et saturées d'eau fraîche, en sorte qu'il n'est pas une moindre part de chaque fleur de lotus qui ne soit saturée de fraîche lymphe : de même encore l'ascète compénètre et imbibe, remplit et sature son corps de

félicité purifiée, en sorte qu'il n'est pas un recoin de son corps qui ne reste non saturé de félicité purifiée ». Alors que dans la phase précédente on parlait seulement d'une source profonde, jaillissant de l'intérieur, on note ici un développement ultérieur, on parle d'un état qui désormais enveloppe, compénètre et alimente toute l'entité corporelle, transformant la sensation générale qui y correspond, selon ce qui en a été déjà dit.

Quatrième jhâna : « Comme si un homme s'enveloppait de la tête aux pieds dans un blanc manteau, en sorte qu'il ne fût partie de son corps qui ne restât couverte par ce blanc manteau, voici que de même l'ascète s'assied après avoir couvert son corps avec un état d'extrême équanimité et de pureté et de clarté, en sorte qu'il n'est pas un endroit de son corps qui ne soit recouvert de l'état d'extrême équanimité, pureté et illumination ». Nous sommes donc parvenus à une troisième phase : le corps est non seulement compénétré, mais il est aussi *embrassé* par la nouvelle force, il est enveloppé par elle, comme s'il ne la contenait pas, mais comme si c'était à elle à le contenir. L'ascète domine son corps, *couvre* son corps (31).

Les images rapportées sont de celles qui, pour une bonne part, ont une valeur de « clefs » : elles ont un pouvoir d'illumination à l'égard de celui qui les prend comme base au cours de l'approfondissement de cette phase de corporalisation de l'expérience correspondant aux quatre jhânas.

La voie constituée par les jhânas n'est pas la seule qui soit considérée par l'enseignement bouddhiste. Il en est

(31) *Dīgha-nikāya* I, II, 75-82. Le manteau blanc de certains Ordres monastiques occidentaux, muni d'un capuchon qui doit recouvrir la tête à l'occasion de rites spéciaux, a une valeur symbolique susceptible d'être interprétée en ce sens : signification qui s'est perdue dans l'Eglise.

une seconde qui est indiquée dans les textes, de valeur équivalente à en juger par les effets. On peut l'appeler la « voie de la sainteté » et encore « la voie humide », par opposition à la première qui a les caractères essentiels d'une « voie sèche ». Alors que les jhânas sont essentiellement réalisés par une catharsis intellectuelle et par une concentration spirituelle, dans l'autre voie que nous devons maintenant brièvement considérer, le sentiment possède une marge importante, bien que parallèlement à une parfaite connaissance, et avec une fonction instrumentale.

Cette seconde voie se déroule en quatre éveils, qui portent le nom de brahmavihâra-bhâvanâ, c'est-à-dire « développement des états divins », ou encore de appamaññâ, en d'autres termes « les sans limite », les « infinis ». Il s'agit de défaire le lien constitué par la conscience finie au moyen de l'irradiation d'un sentiment toujours plus vaste, désindividuel et universalisé, à mettre en œuvre de sorte qu'en sa culmination il conduise à l'état même du quatrième jhâna, à celui d'une équanimité et d'une clarté spirituelle presque désincarnées. Par cette voie on reconnaît : « Tout d'abord mon esprit était limité et empêché. Maintenant, au contraire, il est illimité, déployé, et nulle action limitée ne pourra plus y subsister, ne pourra plus s'y maintenir » (32). Il s'agit ici, encore une fois, d'une catharsis. Dans les quatre appamaññâs on conçoit justement une « purification », raison pour laquelle on dit que celui qui les réalise « s'est baigné dans le bain intérieur » et qu'il n'a plus besoin de rites purificateurs extérieurs (33). Ils produisent la « rédemption d'esprit illimitée » (34).

(32) *Anguttara-nikâya*, X, 208.

(33) *Majjhima-nikâya*, VII (I, 57).

(34) *Ibidem*, XLII (I, 436).

Voici les formules, données par les textes canoniques, pour les quatre contemplations irradiantes : « L'ascète demeure avec un esprit compénétré d'amour (*mettā*) et irradie dans une direction, dans une seconde, dans une troisième, dans une quatrième, tout comme de travers, vers le haut et vers le bas : se reconnaissant partout en tout, il irradie le monde entier avec un esprit compénétré d'amour, avec un ample, profond, illimité esprit, épuré de haine et de rancœur ». La formule est répétée trois fois, d'une manière égale, avec le seul changement du terme « amour » qui, successivement, en série, est substitué par « compassion » (*karuṇā*), puis par « joie-sympathie » (*muditā*) et enfin par « équanimité », « immuabilité » ou « stabilité » (*upekkhā*). Après l'irradiation du sentiment d'amour, vient donc celui de la compassion, et ensuite celui de la joie-sympathie. A travers l'amour, l'ascète se ressent dans tous les êtres, nobles et vulgaires, heureux et malheureux, de ce monde comme de tout autre monde ; il ressent leur destin comme s'il était son propre destin ; il assume la contingence de leur vie ; il s'identifie à leur sentiment ou à leur peine (com-passion) — mais ensuite il irradie la joie, comme si l'obscurité de chaque être devait se résoudre, comme si le sentiment qui s'irradie était propice aux êtres, les soutenait, les purifiait, les libérait. Vient alors la dernière irradiation, celle de l'immuabilité ou stabilité : l'ascète, continuant à développer cette conscience universelle, est comme s'il voulait l'être de tout être. Il s'applique à infuser en chaque créature le même calme, la même qualité de stabilité et d'équanimité, que celle qu'il a développée en lui, à y projeter la qualité « être », la même imperturbabilité ou sûreté qui s'est réalisée à la limite d'une telle universalisation. C'est pourquoi l'on pourrait peut-être rappeler ici les paroles suivantes : « Moi, je vous donne la paix ; moi, je vous donne ma paix : je ne

vous la donne pas comme le monde la donne : que votre cœur ne soit point troublé et qu'il ne s'épouvante pas » (35). La formule se répète donc, en changeant seulement, pour chaque contemplation, la qualité du sentiment-base qu'il convient d'allumer tout d'abord en soi, pour l'irradier ensuite : « L'ascète demeure avec un esprit compatissant — heureux — immuable, et il irradie dans une direction, puis dans une seconde, puis dans une troisième, puis dans une quatrième, de même qu'en haut, en bas, de travers : se reconnaissant partout en tout, il demeure irradiant le monde entier avec un esprit compatissant — heureux — immuable — avec un ample, profond, illimité esprit, épuré de haine et de rancœur » (36).

Atteindre la *vastité d'esprit* en déployant un amour qui passe en compassion, une compassion qui passe en joie, une joie qui passe en immuabilité, en impassible clarté et en imperturbabilité détachée, voici donc le but de cette quadruple contemplation. En la réalisant jusqu'au fond, c'est-à-dire jusqu'à résoudre toutes les scories d'une subjectivité inquiète et finie, cela signifie, selon le bouddhisme, avoir réalisé la condition pour pouvoir atteindre un état d'union avec le dieu théiste, avec le Brahmâ — brahmā-sahayatā. A propos de la quatrième contemplation radiante, on lit dans un texte : « Ainsi, ô disciples, un ascète demeure comme Dieu » (37). Quoi qu'il soit, par cette voie, que l'on peut rapprocher — ainsi que nous l'avons dit — de la « voie de la sainteté », on atteindrait déjà l'anāgāmi-phala, c'est-à-dire le « ne plus revenir » : l'être en question, après la chute du corps, ressuscite

(35) JEAN, XV, 27; cfr. *Mahāparinirvāṇa*, 40 : « L'Eveillé est paix à lui-même et il porte la paix au monde entier. »

(36) *Majjhima-nikāya*, XL (I, 414-15).

(37) *Anguttara-nikāya*, IV, 190.

dans le monde de Brahmā, dont tout le paradis dantesque, comme l'a justement relevé De Lorenzo (38), n'est qu'une représentation allégorique, mais qui, pour le bouddhisme, représente seulement un degré à dépasser, apparaissant en face de l'absolue libération comme quelque chose d'inférieur — *hīno* — d'encore et toujours conditionné (39).

Comme dans les jhānas, de même aussi en ces contemplations irradiantes, une force intérieure, après que l'ascèse préliminaire a suffisamment barré les voies le long desquelles les contingences extérieures pourraient troubler l'être intime, se libère et se répand avec des caractères d'indomptabilité. Les états à allumer et à irradier jusqu'à l'immutabilité acquièrent un caractère — plus que de sentiments selon le sens commun — de forces absolues, lesquelles sont capables de se faire même sentir objectivement de loin (40), de forces qui se tirent d'une conscience cosmique dominant complètement la sensibilité et s'imposant à toute souffrance et à toute réaction de l'esprit, jusqu'à des limites presque inconcevables. Par une telle voie, les contemplations irradiantes s'associent au pouvoir d'une *patientia*, à la capacité de supporter avec une âme inébranlable tout ce qui peut provenir du monde des hommes, en faisant disparaître tout ce que ceux-ci peuvent susciter

(38) Cfr. in *Majjhima-nikāyo*, II, 502.

(39) Cfr. CXX (IV, 172-73), où il est dit que celui qui aspire à l'extinction va au delà de toutes les sphères divines, « ne ressuscite plus en aucun lieu, ne ressuscite plus en aucun point ». En outre, l'état absolument neutre dans la voie de l'éveil se trouve plus haut que n'importe quelle béatitude céleste. C'est lorsque cet état vient à manquer que la béatitude, déjà dépassée, réaffleure : *ibidem*, CII (III, 25).

(40) Selon *Samyutta-nikāyo*, XLII, 8, les forces irradiées sont ressenties par tous les êtres comme le son d'une trompette, engendré sans effort, dans les quatre régions.

dans la vastité de l'esprit délié. Soit que les gens se comportent avec amour ou avec haine, soit que leur parole se révèle bienveillante ou maligne, sincère ou fausse, soit que leur action serve à produire de la joie ou de la souffrance, l'esprit de l'ascète, qui pratique les appamañña, ne doit pas être troublé ; aucune méchante parole ne doit lui échapper ; amical et compatissant il doit au contraire demeurer, avec un esprit plein d'amour, sans secrète malice. Avec un esprit plein d'amour, la personne qui peut avoir agi bien ou mal est irradiée ; à partir d'elle, l'ascète irradiera ensuite le monde entier avec un esprit plein d'amour, avec un ample, profond, illimité esprit, débarrassé de scories et de rancœur. On ajoute encore des images cosmiques : avec un esprit semblable à la terre, semblable à l'eau, semblable à l'air, semblable au feu.

« Semblable à la terre — dit le Bouddha — exerce l'ascèse. De même que sur la terre on jette le pur et l'impur, on jette les excréments et l'urine, on jette le mucus, et la pourriture, et le sang, et de ceci la terre ne s'émeut pas, ou s'altriste, ou se trouble : toi, semblable à la terre, tu exerces l'ascèse ; parce que, si, semblable à la terre, tu exerceras l'ascèse, ton esprit, agréablement ou désagréablement touché, ne s'émeuvra pas ». De même pour l'eau : comme dans l'eau se lave le pur et l'impur, ou comme dans le feu se consume le pur et l'impur, ou comme le vent souffle sur le pur et l'impur, ou comme enfin l'espace n'est limité par rien : de telle sorte on doit pratiquer l'ascèse, semblable à l'eau et au feu, au vent et à l'espace ; et l'esprit ne s'émeuvra pas, qu'il soit touché d'une façon agréable ou désagréable (41).

Voici encore une autre suite d'images, analogues aux précédentes, dans lesquelles se confirme le susdit caractère de

(41) *Majjhima-nikāya*, LXII (II, 118) ; *Anguttara-nikāya*, IX, 11.

cosmicité des sentiments à allumer et à irradier en de telles contemplations. Il est dit : Si un homme survenait avec une pioche et une caisse et parlait ainsi : "j'enlèverai toute la terre de la Terre", et s'il piochait çà et là, remuait çà et là, rejetait çà et là : "Sans terre tu dois devenir" — que pensez-vous donc, ô disciples : cet homme pourrait-il enlever toute la terre de la Terre ? — "Certainement non, ô Seigneur" — serait la réponse. "Et pourquoi non ?" — "La Terre, ô Seigneur, est bien trop profonde, trop immense, on ne peut certes pas en ôter toute la terre, quelque fatigue et labeur un tel homme voudrait se donner". De même, pour l'air : comme si un homme venait avec de la laque et d'autres couleurs, pour peindre des figures dans le ciel : il n'y réussirait jamais, parce que « le ciel est informe, invisible, on ne peut certes pas y peindre une figure, quelque fatigue et labeur un tel homme voudrait se donner ». Et l'eau enfin : le benêt qui, avec une botte de paille enflammée, voudrait faire s'évaporer le Gange, n'arriverait jamais au bout de son intention. C'est de cette manière qu'avec un esprit semblable à la terre, à l'air, à l'eau, au feu, à l'éther, avec un ample, profond, illimité esprit, purifié de haine et de rancœur, on doit irradier le monde entier, en ne se laissant jamais troubler le cœur, en ne laissant jamais échapper aucune parole malveillante, en restant amical et compatissant. La limite est celle-ci : « Même si, ô vous, mes disciples, des brigands et des assassins, avec une scie pour couper les arbres, vous détachaient les articulations et les membres, celui qui deviendrait furieux pour ce fait, ne suivrait pas mon enseignement. Il vous faut donc, ô mes disciples, vous exercer convenablement : "Notre esprit ne doit pas être troublé, aucune mauvaise parole ne doit s'échapper de notre bouche, nous voulons rester amicaux et compatissants, avec un esprit aimable, sans malice secrète nous

irradierons cette personne, à partir d'elle nous irradierons ensuite le monde entier avec un esprit aimable, avec un ample, profond, illimité esprit, épuré de haine et de rancœur". Ainsi, ô vous, mes disciples, vous devez vous exercer convenablement » (42). Au cours de ce texte, on souligne en particulier que l'esprit doit être mis à l'épreuve, précisément lorsqu'il se trouve en face d'une injustice : en d'autres termes, il s'agit de neutraliser et d'annihiler la réaction, précisément là où elle aurait toutes les raisons d'être, là où elle serait juste, et non pas injuste. Bien entendu, nous nous trouvons ici dans un domaine de pure discipline ascétique, et c'est pourquoi l'on tomberait dans une grave équivoque si l'on voulait transposer cette attitude sur le plan de la vie ordinaire. On notera en outre qu'il ne s'agit nullement ici de « pardonner » — et moins encore que jamais de « pardonner pour être pardonné ». A un certain point, tout se résout *en une impossibilité objective d'être touché ou frappé*. L'offenseur et l'injuste se trouvent dans la condition identique de celui qui croyait sérieusement pouvoir épuiser la terre avec une pioche ou de fixer des figures dans les airs. C'est pourquoi la non-réaction de l'ascète doit être entendu — pour employer une image de Kremmerz (43) — comme la bonté infinie d'un champion mondial de lutte à l'égard d'un jeune homme squelettique qui le défie avec arrogance à se mesurer avec lui et qui lui lance une taloche ou un coup de pied afin de le provoquer. Le champion sait qu'il lui suffirait d'un rien pour briser l'imbécile.

Ceci nous donne l'occasion de préciser la part que l'amour — mettā — a dans la doctrine de l'éveil. Avant tout, il n'y figure pas comme une valeur absolue — la

(42) *Majjhima-nikāyo*, XXI (I, 194 s.q.).

(43) Cfr. KREMMERZ, *Dialoghi sull' ermetismo*, Spolète [1929], pp. 53-54.

charitas, l'attribut théologique « Dieu est amour » — mais comme un instrument ascétique, qui, au quatrième stade, finit et donne lieu à l'impassibilité, à l'état d'un esprit détaché de toute béatitude, « neutre » selon un sens supérieur et souverain. En second lieu, il ne s'agit pas d'un souci humain à l'égard du « propre prochain », mais bien du pouvoir irradiant et presque objectif qui procède naturellement de l'esprit intégré et délié. Ceci résulte de la conception bouddhiste, selon laquelle entre celui qui prend soin de sa propre santé sans se soucier d'autrui, et celui qui prend soin de la santé d'autrui, en négligeant la sienne, c'est le premier qui doit être jugé supérieur (44) : cela conduit fort loin de l'« humanitarisme » — mais aussi de l'« égoïsme ». C'est que celui qui n'a pas, ne peut même pas donner. Ici, l'amour n'est pas le fait de courir derrière les autres, avec des sollicitudes et des effusions, mais il s'agit de quelque chose qui a pour prémisses le fait de « prendre soin de son propre salut » — c'est-à-dire le propre accomplissement spirituel — jusqu'à un stade « radiant », parangonable à celui de la lumière solaire, laquelle se répand d'une manière égale, irrésistible, non-individuelle, sur les bons aussi bien que sur les méchants, sans une « affection » spéciale, sans une spéciale intention.

A cet égard, on peut entre autre renvoyer à la distinction qui est le propre de la théologie chrétienne elle-même, là où elle explique comment l'on peut également aimer ceux pour lesquels on nourrit une naturelle aversion, une telle répugnance que nous devons nous faire violence pour ne pas lui donner libre cours. On fait donc ici une distinction entre l'amour naturel et l'amour surnaturel, entre l'amour sensible et l'amour ayant pour base

(44) *Anguttara-nikāya*, IV, 95.

la volonté et la liberté. Le premier de ces amours est justement conditionné par le sentiment et il n'est pas libre, parce qu'il ne s'éveille qu'au moment où se présente l'objet correspondant à une tendance ; c'est pourquoi, lorsque l'objet change ou lorsque l'esprit s'oriente autrement, l'amour diminue ou donne lieu à un autre sentiment. En un tel amour, l'individu n'aime, au fond, que lui-même — plus exactement : c'est l'entité *samsârique* qui aime en lui, même lorsqu'il ne s'agit plus du simple amour concupiscent, mais de formes sublimées d'amour et d'affection. Tout ceci rentre dans le monde de *dukkha*, tout ceci est une altération, un lien, une perturbation de l'esprit. Dans un tel sens, la voie *ariya* de l'éveil ne connaît point l'amour, elle considère toute espèce d'amour comme une limite et une scorie.

Il en est différemment de l'*amor intellectualis* qui, tout en conservant les caractères d'un état affectif *sui generis*, a pour base, non pas la sensibilité, mais, comme nous l'avons dit, la volonté et la liberté. Dans la théologie chrétienne, ceci est le fait d'« aimer tout être en Dieu », en d'autres termes, en ayant en vue la racine transcendante de chacun, en voulant en chacun ce qu'il est d'un point de vue non-individuel et métaphysique, en s'élevant par conséquent avec décision au-delà de toute inclination ou répugnance de l'être naturel. En un tel cas, la liberté de l'esprit s'affirme contre le conditionnement des sens, et l'amour devient d'autant plus pur, le signe d'une liberté d'autant plus grande, qu'il se lie d'autant moins à une satisfaction et qu'il est plus détaché de l'être particulier que l'on aime (45).

C'est seulement en concevant l'amour en ces termes

(45) Cfr. I. LE MASSON, *Aviz spirituels et méditations*, Tournai [1911], p. 23 sq.

que l'on peut comprendre que sa valeur est simplement instrumentale, cathartique : dans la hiérarchie des réalisations bouddhistes, il apparaît comme un simple équivalent des premiers jhânas, c'est-à-dire des simplifications contemplatives ayant pour objet d'éloigner la limite individuelle et de neutraliser les « cinq liens ». On comprend alors une autre chose encore, c'est-à-dire le pouvoir magique, attribué par le bouddhisme, en des circonstances particulières, à l'amour. A l'amour profondément réalisé dans le sens « intellectuel » comme nous avons dit, correspond une certaine interruption de la relation moi-toi, non dans le sens de se confondre et de se perdre dans l'être aimé, mais dans le sens d'établir un rapport commun entre tout et partie, entre créateur (père) et créature (fils), entre illimité et limité. Dans l'acte d'aimer, on va au-delà de soi-même — c'est-à-dire au-delà de la condition pour laquelle l'autre peut être un « propre semblable », une créature en face d'une autre créature — on assume, on veut, on prend en soi la personne de l'autre personne, raison pour laquelle l'autre se trouve devant une profondeur, à laquelle elle n'atteint pas et contre laquelle, conséquemment, elle ne peut rien aussi (46). Qui aime est lui-même, toutefois non pas d'une manière finie, mais bien d'une manière infinie, il est lui-même avec une dimension en plus, justement créée par l'acte d'amour. C'est pourquoi, lorsque l'amour se développe jusqu'à une intensité objective, il peut donner lieu à une force magique, capable de paralyser tout ce que l'autre peut faire en un sens ennemi. Voilà pourquoi l'on peut dire que celui qui a soigné et vraiment développé l'amour, en libérant l'esprit par son moyen, a également développé un tel état que ni

(46) Cfr. notre ouvrage : *Fenomenologia dell' individuo assoluto*, Turin [1930], p. 247 sq.

le feu, ni le poison, ni les armes ne peuvent plus rien contre lui (47). Cette idée est celle-là même qui se trouve exprimée en diverses légendes bouddhistes. En l'irradiant avec un esprit illimité, vaste comme la terre, plein d'amour et de compassion, le prince Siddharta aurait paralysé l'élan d'un éléphant, lancé contre lui par un de ses ennemis. Ayant appris que l'un de ses disciples était mort pour avoir été mordu par un serpent, le Bouddha dit que cela ne serait pas arrivé, si ce disciple avait irradié le monde des serpents avec un esprit plein d'amour — et ici l'on trouve la confirmation précise de l'idée déjà indiquée : l'amour crée une défense, paralyse les êtres hostiles, les désarme, les fait reculer, parce qu'il éveille en eux le sens qu'eux, être limités, se trouvent en face de l'illimité. C'est précisément ainsi qu'à propos de la contemplation irradiante d'amour, on lit : « Infini est l'Eveillé, infinie est la doctrine — vous, au contraire, vous êtes des êtres finis. J'ai créé ma protection, j'ai chanté l'hymne de ma défense. Que tous les êtres vivants reculent donc ! » (48). D'après tout ceci, on peut se rendre compte de ce que comprennent du bouddhisme ceux qui lui nient presque la dignité d'une « religion » proprement dite, parce qu'ils l'entendent comme une simple morale de l'« amour » et de la « compassion » en un sens confus, humanitaire et chrétien.

Certains textes considèrent une combinaison des contemplations irradiantes avec les jhânas : les états d'abstraction et de transparence intérieure, propres aux jhânas, sont alors indiqués comme ceux dans lesquels, au cours d'une phase ultérieure de la discipline, doivent s'opérer les réveils des « quatre états divins » jusqu'à produire des irradia-

(47) *Anguttara-nikāya*, VIII, 1, 63.

(48) *Cūḷavagga*, V, 6; cfr. *Anguttara-nikāya*, IV, 67; *Jātaka*, CCIII.

lions correspondantes, dans le sens que nous avons indiqué ci-dessus (49). Une « purification » doit alors conduire l'autre à une puissance supérieure, et l'on peut penser, en de tels cas, à l'effective réalité de certains êtres qui, ainsi que le veut le bouddhisme, de loin, du fond de leur solitude inconnue, irradiant dans le monde des influences bien plus efficaces et bien plus précieuses que tout ce qui peut venir de l'action visible des hommes.

Comme nous l'avons déjà dit, les quatre contemplations irradiantes équivalent pratiquement aux quatre jhānas. Par leur moyen également on est conduit à la limite extrême de l'individualité, au point au-delà duquel se trouvent les régions « libres de forme » — arūpa-loka — ou « super-célestes », si l'on préfère. Lorsque les horizons ne sont pas relativisés par la volonté d'une libération absolue, les états d'amour et d'universalisation jusqu'à la pureté propre au quatrième « illimité », correspondant, peut-on dire, au mode qui est propre au pur « être », sont susceptibles de valoir comme une voie pour se libérer de soi-même et de la volonté finie, conduisant jusqu'à une *unio mystica*, au brahmā-sahayata dont nous avons déjà parlé. Mais on sait déjà que ce dernier constitue un « trop peu » pour la vocation ariya. L'Eveillé connaît la voie qui conduit jusqu'à l'état d'unité — réalisable en vie ou après la mort — avec la divinité théiste : on en vient même à dire (chose dont devrait prendre bonne note une certaine apologétique catholique, lorsqu'elle prononce, à propos du bouddhisme, toutes sortes de jugements bien sots) que, pour lui, indiquer une telle voie est chose tout aussi facile qu'à un homme d'un pays donné, indiquer la route qui conduit précisément à ce pays (50). Sa vérité est toutefois

(49) *Anguttara-nikāya*, VIII, 63; *Dhamma-saṅgani*, 251.

(50) *Majjhima-nikāya*, XCIX, 52 (II, 520-21).

qu'il existe « une plus haute liberté ». La manie de la « sainteté » doit être surmontée, tout comme celle du désir et de l'existence (51). Pour les brahmâ-vihâras, pour les quatre contemplations irradiantes considérées en elles-mêmes, doit valoir la maxime : « Ceci ne conduit pas au revirement, ni à la cessation, ni au calme, ni à la connaissance, ni à l'éveil, ni à l'extinction — mais seulement à l'ascension en un monde de sainteté » (52).

(51) *Anguttara-nikāyo*, X, 20.

(52) *Majjhima-nikāyo*, LXXXIII (II, 347-48).

VI

LES ÉTATS LIBRES DE FORME ET L'EXTINCTION

L'espace des ultérieures réalisations des Ariyas, jusqu'à la grande libération, correspond au monde arûpa. Une fois dépassée l'existence liée au corps — kâma-loka — surmontée l'éventualité de ressusciter dans le monde des formes pures — rûpa-loka — on doit, si l'on en a la force, affronter le surpassement de l'existence libre de forme — arûpa-loka — et du « désir » dont elle peut être l'objet, arûpa-râga. Avec arûpa-loka, on entend parler d'un plan, dans lequel subsiste seulement ce qui est « essence », pure possibilité non liée à une manifestation formelle. Du point de vue de l'individu, ceci est l'espace qui s'étend au-delà du quatrième nidâna, nâma-rûpa, c'est-à-dire au-delà de l'individuation. La dissociation d'avec l'entité samsârique survient donc avec l'entrée dans ce domaine supérieur, ascétique et transcendantal, dans lequel restent à éliminer les trois premiers nidânas de la série, c'est-à-dire viññâna, entendu comme la possibilité, en général, d'une existence déterminée et dépendante, et le *motus* absolument originare qui peut conduire à une telle existence, en son double

aspect de « non-savoir » — avijjā — et d'énergie ivre — sankhāra et āsava.

De la même manière qu'après la phase de défense, de consolidation et de détachement préliminaire ont été offertes à l'ascète deux voies, en une certaine mesure équivalentes, celle des quatre jhānas et celle des quatre contemplations irradiantes, de même, pour ce développement ultérieur, est indiqué un double sentier. L'un comprend des formes complètement abstraites de contemplations « sans forme » et se déroule, au fond, selon l'esprit même des jhānas déjà étudiés, en sorte qu'ici on use souvent du terme arūpa-jhāna. L'autre voie est au contraire marquée par des visions réalisatrices spéciales — abhiññā — et elle se ressent peut-être davantage de l'esprit propre aux contemplations irradiantes.

Avant de parler de ces voies, il convient de profiter de l'occasion pour dire quelques mots de certaines techniques et de certains instruments que le bouddhisme considère comme des moyens auxiliaires et préparatoires — parikkamma-nimitta — soit pour les jhānas, dont nous aurons encore à parler, soit pour ceux-ci, dont nous avons déjà parlé. Il arrive que, dans les textes, on parle de huit « libérations » — vimokkhā — dont cinq sont les āyatanas, c'est-à-dire les réalisations dans le domaine « sans forme », alors que les trois autres sont évidemment des contemplations qui conduisent aux premières. La première d'entre elles consiste à considérer, dans le propre être, le seul élément « forme », en y concentrant complètement l'esprit : ceci pourrait avoir une certaine relation avec diverses méthodes que connaissaient les antiques initiations méditerranéennes et qui étaient unies à la formule : « Sortir [du corps, de la conscience individuelle] à travers la peau ». Sentir seulement la « forme » de notre propre

organisme est comme en sentir la périphérie, la « peau ». Selon les anciens enseignements mystagogiques, isoler cette sensation de la « forme » et se perdre presque en elle peut, en certains cas, être une voie pour « sortir » (1). Identifier d'abord son propre corps avec celui d'une divinité et le réaliser ensuite comme étant vide, seulement constitué par une peau lumineuse et transparente, c'est là une méthode du yoga tibétain (2). La seconde « libération », considérée dans le bouddhisme, consiste à oublier sa propre forme, son propre corps, pour s'abimer au contraire dans une forme extérieure, qui doit seule occuper l'esprit et la sensibilité. Ceci se relie à la technique des kasinas, dont nous parlerons bientôt. Quant à la troisième « libération », elle se relie à la « splendeur » et à la « beauté » — il existe même des textes qui ne considèrent que ces deux éléments comme les soutiens pour le passage au « sans-forme » (3). Quelque chose entre donc ici en ligne de compte, qui pourrait nous rappeler la part que le sentiment esthétique eut dans la mystique platonicienne et néo-platonicienne : un enthousiasme ou un ravissement déjà valable en tant que véhicule pour atteindre le super-sensible. Avec cette seule différence, qu'il ne s'agit point ici de la joie d'un artiste ou d'un amateur d'art, mais plutôt d'un sentiment quintessencié et abstrait, non pas suscité par une image,

(1) Cfr. G. MEYRINK, *Golem*, c. XVIII : « La clef se trouve purement et simplement dans l'acte de se rendre compte de la forme du propre Moi, — pourrait-on dire : de la propre peau — lorsque l'on est plongé dans le sommeil, dans la découverte de l'étroite fissure à travers laquelle la conscience se fait un chemin entre l'état de veille et celui du sommeil le plus profond. » Dans les kasinas, dont nous parlerons plus avant, il y a lieu de penser que la puissance de la concentration détermine des conditions analogues à celles du sommeil.

(2) Textes in W.Y. EVANS WENTZ, *Tibetan Yoga and secret doctrines*, Londres, 1935, pp. 173-5, 190.

(3) *Dīgha-nikāya*, XV, 35; *Anguttara-nikāya*, VIII, 66; *Majjhima-nikāya*, LXXVII (II, 271).

par un être ou par un aspect de la nature, mais simplement par une couleur pure, par la lumière, par la splendeur, par le feu, dans un esprit déjà conduit aux limites de sa conscience purement individuelle et humaine, grâce à l'ascèse précédemment décrite. Ce qui reconduit éventuellement aux kasinas eux-mêmes.

Le terme kasina veut dire, littéralement, « intégrité ». Il concerne des procédés que l'on jugerait aujourd'hui comme étant de caractère « hypnotique », avec lesquels la conscience est conduite à s'abimer dans l'identification avec un objet, jusqu'à ne plus former avec lui qu'une « intégrité », une seule et même chose. Par le moyen d'une telle identification, se produit un isolement du mental non seulement vis-à-vis des impressions physiques, mais encore vis-à-vis de la propre personne : les « cinq obstacles » sont suspendus et le passage aux contemplations abstraites s'en trouve facilité ou accéléré.

Comme technique, la base peut être constituée par un disque de couleur parfaitement pure, bleu-sombre, jaune, rouge ou blanc, qui est placé en face de celui qui veut se livrer à cet exercice. On peut encore pratiquer une ouverture circulaire qui laisse voir une zone de ciel lumineux, ou encore procéder de même au moyen d'un écran placé devant le feu, de manière à obtenir une zone ronde et flamboyante. Dans un cas comme dans l'autre, il faut donc avoir devant soi une forme régulière, occupée par une couleur pure et compacte ou par un flamboiement. L'esprit doit se disposer dans un état de détachement à l'égard de toute tendance ou préoccupation et il doit, au contraire, s'allumer à la pensée de la vérité et de l'éveil des Ariyas, en se préparant à une concentration compénétrée par l'idée qu'avec l'action que l'on entend mettre en œuvre on favorisera la grâce de la libération de l'esprit lui-même. En suite de quoi, il convient de fixer le disque de splen-

deur « avec des yeux ni trop ouverts, ni trop clignés, à la manière dont on se regarde dans un miroir », de façon ininterrompue, sans battre les paupières, en se concentrant complètement sur cette perception, jusqu'à ce que l'on se crée une image réfléchie (on dirait aujourd'hui : une image hallucinatoire) de cette forme. On doit continuer à fixer une telle image, les yeux clos et les yeux ouverts, « cent et mille fois », jusqu'à ce que l'image mentale se soit stabilisée, au point de continuer à la voir même involontairement avec les yeux fermés ou ouverts, lorsque le regard s'est détaché de l'objet. La première phase de l'opération se conclut précisément, lorsque le « reflet », la contre-partie mentale de l'image physique du disque, appelée *uggaha-nimitta*, est également visible avec les yeux fermés ou ouverts. On peut alors cesser de se tenir assis devant le disque et passer à la seconde phase de l'exercice. En cette phase ultérieure, le « reflet » doit, à son tour, servir de base pour une concentration, que l'on pourrait appeler de second degré. Qui le fixe n'est plus maintenant l'œil physique, mais l'œil qui s'est entr'ouvert dans les *jhānas* — *jhāna-cakkhu*. Mais le procédé est le même : il s'agit tout pareillement de s'identifier avec l'image mentale en oubliant tout le reste, ainsi que l'on avait fait d'abord avec l'image fournie par les sens. Si cette seconde concentration sur l'image intériorisée est bien conduite, de la dite image surgit finalement un nouveau reflet, un reflet de second degré, pareil à quelque chose de purement spirituel — *paṭibhāga-nimitta* — « sans forme, sans couleur » : comme un brouillard qui se dissout ou le clignotement de l'étoile du matin, ou l'apparition de la lune hors des nuages, ou le scintillement d'un miroir tiré de son étui ou d'une pierre précieuse parfaitement polie : c'est de cette manière que la nouvelle image fait son apparition, image qui « brise » la précédente, qui annule

l'image « hallucinatoire » et « surgit cent et mille fois plus claire ». Au moment où se manifeste cette expérience, l'obstacle constitué par notre propre individualité et par les « cinq liens » est surmonté, le pouvoir des āsavas est neutralisé, et le passage de l'esprit à la réalisation des états libres de forme, voire des formes pures, s'en trouve facilité (4).

Ce que l'on appelle le kasina de la lumière est sensiblement différent. On le trouve ainsi indiqué dans les textes : « L'ascète fixe son attention sur la perception de la lumière, fixe son esprit sur la perception du jour : de jour comme de nuit, de nuit comme de jour. C'est ainsi qu'il s'exerce, avec son esprit éveillé, non troublé, dans la contemplation de la lumière ». Constamment suivi selon la juste manière, un tel exercice faciliterait le décillement de « l'œil de la connaissance » (5).

Un autre procédé de « videment » possède un caractère plus intellectuel et se base sur des abstractions en série. En s'oubliant soi-même et tout ce qui unit à la commune existence humaine, on doit par exemple laisser seulement l'image « forêt », comme si la forêt était tout ce qui existe au monde, jusqu'à ce que l'esprit se soulève, s'arrête, se délie. Il se produit un sentiment de « vide », de la « réelle et inviolable vacuité » — suññatā. On fait alors tomber l'idée de forêt, et on ne laisse plus comme unique objet pour le mental que l'idée de « terre », en s'abstenant toutefois de toute caractéristique — « de même qu'une peau de taureau est bien nettoyée avec le rācloir, débarrassée de ses plis » : il n'existe plus que « terre » au monde. On réalise le même sentiment de liberté, de vacuité, en cons-

(4) *Vishuddi-magga*, IV (W. 293 sq.); *Anguttara-nikāya*, I, 31; cfr. *Majjhima-nikāya*, LXXVII (II, 273).

(5) *Anguttara-nikāya*, IV, 41.

talant que seule l'idée « terre » subsiste comme appui du mental. A partir de la « terre », on se déplace enfin en direction de l'idée « espace infini » — avec qui se réalise déjà le passage à l'objet de la première méditation arûpa, c'est-à-dire au delà des formes (6).

Avant de passer outre, il sera bon de devancer toute équivoque en ce qui concerne la portée de ces disciplines, basées sur une technique presque hypnotique. En effet, il est très possible que certains esprits vains, allant à la recherche « d'exercices occultes », de méthodes rapides pour atteindre sans frais le super-sensible, croient qu'il soit possible de trouver quelque chose de pareil dans les kasinas des couleurs et des lumières, dont nous venons de parler. Il se peut donc qu'ils pensent sottement qu'en pratiquant une sorte d'hypnose ils aient la possibilité de se passer de tout renoncement, de toute discipline, de tout effort spirituel. Ce serait là une grave illusion. Ces procédés matériels n'ont que bien peu de signification en eux-mêmes. Ils servent tout au plus à neutraliser la sensibilité périphérique. Il s'agit alors de voir, avant tout, *si*, comme conscience, il reste encore quelque chose, une fois atteinte la neutralisation; et, en second lieu, selon quels termes se détermine une expérience en un tel cas. Chacun sait que des méthodes analogues aux kasinas des couleurs et des splendeurs ont été utilisées, soit de nos jours, sous les formes d'hypnose expérimentale, soit dans les pratiques de magie et de vision. On connaît la technique du « miroir magique », consistant en la fixation d'un point lumineux dans un miroir concave, ou la pratique de la « divination », basée sur la fixation d'un miroir d'eau ou d'un feu. Il ressort de tout ceci que la technique des kasinas est neutre en elle-même, qu'elle peut conduire à des résul-

(6) *Majjhima-nikâya*, CXXI (III, 180).

tats différents. Ainsi donc, sauf en des cas de prédispositions privilégiées et exceptionnelles, pour le premier venu qui possède une force suffisante de concentration, l'effet de la fixation des disques colorés ou des disques de lumière sera seulement un effet hypnotique, c'est-à-dire qu'il descendra dans un état de conscience réduite, presque somnambulique, précisément comme cela se passe pour les sujets que l'on hypnotise. Chez d'autres, pourront émerger et se projeter des « complexes » en tout genre, ayant pour résultat un visionarisme sans conclusion et parfois même dangereux, parce que non seulement il ne conduit pas au-delà de l'individualité, mais libère et fait apparaître un « sous-sol » psychique, en ouvrant la porte à la manifestation d'influences obscures (7). D'autres encore, une fois qu'ils se sont rendus maîtres de l'exercice ou en raison des dons spéciaux et innés dont ils disposent, peuvent utiliser l'état de transe dans lequel ils entrent à des fins divinatoires ou magiques. Enfin, dans la meilleure des hypothèses, pourront se vérifier des apparitions de « formes divines », de formes du rūpa-loka, qui toutefois, ainsi que nous l'avons dit, doit être abandonné le long de la voie ariya de l'éveil.

Pour un usage efficace de la technique en question, la première condition est donc d'avoir une conscience déjà concentrée et détachée, capable de se soutenir avec ses propres forces : c'est alors qu'au moment de la neutralisation de la sensibilité périphérique, il est possible de monter au lieu de descendre, c'est-à-dire que l'on peut se mettre en route vers une super-conscience purifiée au lieu

(7) C'est ce qui, pour une autre voie, se vérifie presque sans exception dans les états « médiumniques », cultivés par le spiritisme et la métapsychique moderne. Cfr. nos essais critiques : *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Bari, 1949.

d'être submergé dans le flux du visionarisme ou d'un psychisme inférieur. En second lieu, encore une fois, il importe de maintenir une adéquate tension spirituelle, compénétrée de l'idée de l'éveil, presque en l'état d'une force prête à bondir. A ce propos, on lit dans un texte : de même qu'un homme au robuste estomac avale et digère sans fatigue une cuillerée de riz, de même celui qui aspire au savoir transcendant va au-delà de l'acte initial de la concentration sur l'image, l'absorbe et le transcende, mettant en acte l'état auquel il vise (8). Que personne ne se crée donc d'illusions en ce qui concerne les susdites techniques, en supposant que puisse lui en venir plus que ce qu'il avait déjà potentiellement en lui, en fait de vraie réalisation spirituelle. Ces procédés peuvent tout au plus créer des circonstances plus propices en vue d'une action, laquelle présuppose toujours un haut développement de la conscience ascétique, « sainte » ou initiatique. Quoique dans une moindre mesure, on peut en dire autant pour les autres procédés moins mécaniques dont nous avons parlé : une « dignification » et une initiative intérieure spéciale sont toujours supposées, s'il s'agit de la voie ariya de l'éveil. Même la contemplation continue de la lumière peut conduire tout au plus à des hallucinations, au lieu du décillement de l'« œil de la connaissance », si l'on n'a pas une sensation animée et, pour ainsi dire, intellectualisée de la lumière (lumière intellectuelle). Une contre-épreuve de ceci se trouve dans le fait que la même pratique vient à être conseillée parfois pour des buts parfaitement profanes, par exemple comme antidote pour le sommeil et la paresse (9).

Comme point de départ vers les cinq jhānas libres de

(8) *Dhamma-saṅgani*, cfr. note à p. .

(9) *Anguttara-nikāya*, VII, 58.

forme, est d'une part valable le détachement objectif à l'égard des perceptions des six sens et, d'autre part, cette « indifférence pure, claire, ductile, flexible, resplendissante », en laquelle culmine la série des jhânas déjà considérés, ou bien des contemplations irradiantes. Ceci posé, voici comment les textes présentent les quatre réalisations.

Première phase : « En surmontant complètement les perceptions de forme, en faisant disparaître les images réfléchies, en réduisant toutes les perceptions de multiplicité, l'ascète pense : " éther infini " et atteint le monde de l'éther infini ».

Seconde phase : « Après un complet surpassement du domaine de l'éther infini, dans la pensée : " infinité de conscience " l'ascète atteint le monde de l'infinité de conscience ».

Troisième phase : « Après un complet surpassement du domaine de l'infinité de conscience, dans la pensée " non-existence " l'ascète atteint le monde de la non-existence ».

Quatrième phase : « Après un complet surpassement du domaine de la non-existence, l'ascète atteint le monde de l'au-delà conscience et inconscience ».

Cinquième phase : « Après un complet surpassement du domaine de l'au-delà conscience et inconscience, l'ascète atteint la destruction des déterminations » (10). A ce moment, dit-on, la « manie » de l'ascète voyant est détruite, les âsavas sont dissous, il n'y a plus de « lien gros ou subtil » qui subsiste, la connaissance absolue et libératrice fulgure. Pour cette vision intérieure, qui détruit à sa racine toute possibilité d'existence conditionnée, la formule canonique est la suivante : « " Ceci est l'agitation " »

(10) Par exemple, *Majjhima-nikāyo*, XXVI (I, 258-9) ; LXVI (II, 159-61).

(*dukkha*) — comprend l'ascète, conforme à la vérité ; " Ceci est la genèse de l'agitation ", " Ceci est la destruction de l'agitation ", " Ceci est la voie qui conduit à la destruction de l'agitation " — " Ceci est la manie " (*āsava*) — comprend l'ascète, conforme à la vérité, " Ceci est la genèse de la manie ", " Ceci est la destruction de la manie ", " Ceci est la voie qui conduit à la destruction de la manie " reconnaît l'ascète conforme à la vérité. En connaissant ainsi, en voyant ainsi, son esprit se libère de la manie du désir (*kāmāsava*), de la manie de l'existence (*bhāvāsava*), de la manie de l'ignorance (*avijjāsava*). " Dans le libéré est la libération " — est la connaissance qui apparaît. " La vie est épuisée, la voie divine est réalisée, ce qui devait être fait a été fait, ce monde-ci n'existe plus " — comprend alors l'ascète » (11). Le faite est atteint, la réintégration est opérée, vie et mort sont surmontées, toute soif est éteinte, l'angoisse primordiale — le fait de trembler et de brûler — est détruite.

Voici quelques éclaircissements concernant ces phases transcendantes de l'ascèse. Dans la formule du premier *arūpa-jhāna*, les perceptions de forme à surmonter sont indiquées par le terme *paṭighasûñṇā*, comprenant l'idée de quelque chose qui résiste. Ceci peut reconduire, en une certaine mesure, à l'expérience ayant pour loi l'opposition d'un objet à un sujet, le fait de se sentir un « Moi » en opposition à un non-Moi, à un *ob-jectum*, à un *Gegen-stand* (quelque chose qui se trouve face à moi, qui s'oppose à moi). Par cette voie se confirme l'idée que, pour entrer dans le monde libre de forme, il faut être capable d'abandonner réellement cette conscience de soi, comme Moi individuel conditionné par un « nom-et-forme » donné, qui se soutient justement en fonction de cette loi dualis-

(11) Par exemple, *ibidem*, XXVII (I, 272).

tique. Et puisque tout ce qui est individuel en un sens immédiat et affectif est supposé avoir été déjà surmonté par le moyen de la catharsis précédente, il reste à éliminer également ce résidu subtil d'un « Moi », subsistant — ainsi que l'on dit dans un texte — à la manière dont un parfum demeure encore lorsque n'existe plus la fleur qui l'émanait (12). Quant aux « images réfléchies » qu'il convient pareillement d'éliminer au cours de cette phase, certains textes se rapportent justement aux images réfléchies de second degré, privées de forme, subtiles et tout à fait intellectuelles, obtenues par le truchement des kasinas des couleurs ou des resplendissements. Une fois supprimée cette image réfléchie, dans l'état de « vacuité » qui se produit la pensée « éther infini » conduit à la réalisation du domaine de l'éther infini.

Habituellement, *ākāśa* (sanskrit : *ākāṣa*) est traduit par espace, au lieu de l'être par éther. Ceci peut seulement susciter une équivoque. Dans la tradition hindoue, l'*ākāśa* a essentiellement la signification que, dans les anciennes traditions occidentales, eurent la « quintessence », le « cinquième élément », l'« éther-lumière », l'*aor*, la *lux naturæ*, etc. Il ne s'agit pas de l'espace physico-mathématique à trois dimensions, mais de quelque chose qui lui correspond comme l'âme au corps. Déjà du point de vue étymologique, le mot *ākāṣa* évoque l'idée de la « lumière ». Dans les Upanishads, le brahman fut conçu comme identique à l'« éther » dans l'homme et hors de l'homme (13). On dit même que l'éther est le côté intérieur et essentiel (*ātmā*), la lumière le côté extérieur (14). Dans le *jhāna* en question, l'idée « infinité d'espace » pourra

(12) *Samgutta-nikāya*, XXII, 39.

(13) *Chândogya-upanishad*, III, xii, 7-8.

(14) *Ibidem*, III, xiv, 2.

donc avoir seulement la valeur d'un appui pour une évocation, précisément pour l'évocation de l'espace comme âkâça, infini éther vivant et lumineux, et pour la transformation de la conscience en lui, selon une première dilatation au-delà de la sphère du Brahmâ, du pur « être ».

En considérant ainsi l'objet du premier âyatana, le passage au suivant, ayant l'« infinité de conscience » pour objet, se présente tout naturellement. Il s'agit évidemment de surmonter le résidu d'extériorité et de « cosmicité », qui se trouve dans l'expérience de l'ākāśa. Le terme employé est *viññānañcā-yatanam* et peut être mis en relation avec le second nidāna de la série descendante, en lui donnant le sens d'une « purification » de celui-ci. Le nidāna « conscience » a été conçu par nous selon les termes d'une manifestation déterminée et limitative de l'esprit. Pour trancher le lien qu'il représente, il faut passer au troisième âyatana ou arūpajhāna, dont l'objet est l'expérience de la sphère de la « non-existence ». En cette sphère, il faut précisément voir la contre-partie négative de la « conscience », c'est-à-dire la puissance de non-manifestation corrélative à celle de la manifestation limitative, dont le principe est la « conscience ». L'expérience de cet âyatana peut également être donnée par la formule « rien n'existe », car pénétrer le pouvoir de non-manifestation signifie réaliser en toute chose la possibilité de son non-être, le manque d'une réalité propre, et cela jusque par rapport à celui « en vertu de qui tout ce qui est, existe ». C'est pourquoi, certaines ont conçu l'expérience en question comme une liberté hors de l'*Etwas-heit*, de l'objectivité en général, également étendue aux sphères super-célestes. — Le quatrième âyatana a pour objet le *nevasaññā-nāsaññā*, c'est-à-dire ce qui n'est ni conscience (second âyatana), ni non-conscience ou non-être (troisième âyatana), c'est-à-dire l'élément antérieur et supérieur à

ces deux sphères que l'on suppose déjà réalisées. C'est la « purification » de ce qui, dans la série descendante, correspond au nidāna « sankhāra », c'est-à-dire à l'impulsion qui conduit à une « conception » en général, à la différenciation d'une possibilité donnée — en tant qu'impulsion passive.

Le dernier āyatana conduit à l'extrême cime de l'ἀπλωσις, de la simplification ou purification transcendantale. Son objet est indiqué par le terme saññā-vedayita-nirodha et concerne une « destruction », non seulement de l'élément « conscience », mais encore de celui qui, sur le plan de la psychologie, correspondrait à la perception, à la perceptibilité ou détermination élémentaire. Il s'agit d'aller au-delà de la double catégorie de l'être (manifestation, conscience) et du non-être (non-manifestation) et de se rapporter à toute virtualité concevable — concevable par-delà ce double domaine, c'est-à-dire au-delà du domaine du manifesté comme du domaine du non-manifesté. On atteint donc l'état d'une conscience (pour continuer à employer un pareil terme, qui est ici devenu tout à fait impropre) absolument déliée, simple, intacte, c'est-à-dire l'état qui, dans la chaîne des nidānas, précède justement la forme primordiale d'une quelconque détermination : c'est pourquoi ici l'on a évidemment l'antécédent immédiat de la complète destruction des āsavas et de l'« ignorance », et pourtant de la réalisation de l'extinction.

Il est à peine besoin de dire que, bien que toute réalisation puisse être conçue sur divers plans et selon divers degrés, ici, plus encore que pour les quatre jhānas du monde des formes, toute interprétation « psychologiste » doit être absolument écartée. C'est plaisanter que prétendre qu'il s'agisse ici de descentes dans la demi-conscience, dans le « subliminal », jusqu'à la limite d'une *oscillation*

about a zero-joint in consciousness (C. Rhys-Davids) (15). De même tout renvoi aux « petites perceptions » leibniziennes est complètement hors de propos, car il s'agit en réalité d'un « voyage » en des états super-individuels et, en une certaine manière, pré-samsâriques (antérieurs au fait de s'associer à une hérédité samsârique déterminée), où s'enracinent les causes transcendantes de toute existence conditionnée. C'est pourquoi, dans l'enseignement bouddhiste, aux cinq âyatanas sont associés également des « lieux » — loka — ou des « mondes », ou des « terres » — bhûmikâ — correspondants, et l'on conçoit la possibilité de ressusciter en l'un ou l'autre de ceux-ci, pour le cas où la réalisation ascétique se serait arrêtée au niveau de l'un ou de l'autre, au lieu de se développer jusqu'à l'extinction et à l'illumination absolue (16).

Quant à la formule canonique de la libération, on doit, par le terme « La vie est épuisée », se référer à la possibilité d'une quelconque forme d'existence conditionnée, et non point à la « renaissance » au sens grossier des théories réincarnationnistes. Le sens de la formule : itthattâyâti pajânâti n'est pas différent, formule que nous avons traduit par « Ce monde-ci n'existe plus », à la suite de Neumann et de De Lorenzo — le monde devant être entendu ici comme l'ensemble des formes manifestées, et cependant comme la totalité aussi de ce qui équivaut au « triple monde » dans la doctrine traditionnelle hindoue. Quant au terme bhâvâsava, c'est-à-dire âsava ou « manie » d'existence, il reconduit, en une certaine mesure, encore une fois au même point, si par bhâva l'on entend le « devenir » propre à une « naissance », à l'assomption d'une forme conditionnée. Mais, en un sens plus vaste et

(15) Dans la traduction anglaise du *Dhamma-saṅgani*, p. 75.

(16) *Majjhima-nikāya*, LXXV (II, 360-62).

plus profond, on pourrait considérer dans la destruction d'une telle âsava l'équivalent de ce qui fut appelé, dans la mystique allemande, l'*Entwerdung*, le surpassement du « devenir » en général. La réalisation des Ariyas conduit au-delà soit de l'« être », soit du « devenir ». Lié à l'« ignorance » et à la « soif » — aux deux autres âsavas — le lien du « devenir » est détruit jusqu'aux racines par la claire vision, qui, à la manière d'une connaissance-foudre, en face de dukkha — de l'agitation et de la contingence primordiale — fait se réaliser l'« incomparable sécurité », l'état en qui il n'y a plus de « devenir », celui qui est la « fin du monde », la fin de l'« aller », la fin de la vie et celle de la mort. Enfin, la formule *katam karaniyam*, « il a été fait ce qui devait être fait », est l'extrême expression de la noblesse ariya. Toute l'œuvre a été faite, parce qu'elle *devait* être faite. Il n'y a pas de raisons. Il n'y a pas d'avantages. Il est *naturel* que celui qui est ariya, en tant que race de l'esprit, *sente* ces valeurs, *veuille* cette œuvre. Le juste état, au sens suprême, est celui d'un être qui n'est plus altéré, qui a éteint la soif, qui a fait sienne la nature olympique et sidérale — comme dans les origines. L'état d'un Bouddha est l'état *normal* de l'homme.

Dans le domaine de la pratique, est valable pour les âyatanas ce qui a été dit du caractère de « totalitarité » des kasinas. L'esprit, complètement recueilli et détaché, assume l'idée-base de chaque âyatana — éther infini, infinité de conscience, etc. — et en met en acte le contenu dans une expérience, qui le transforme en un sens correspondant. Pour employer une image bouddhiste, l'esprit est devenu semblable à un vase plein d'eau bord à bord, de telle sorte qu'il suffit de l'incliner d'un côté ou de l'autre pour que l'eau coule immédiatement en ce sens. Ici, dans la complète concentration de l'être intérieur

détaché des sens et du lien du « Moi » *samsârique*, les images ont le pouvoir d'un « transformateur » ou d'un catalyseur : penser « éther infini », « infinité de conscience », « non-existence », et ainsi de suite, signifie évoquer l'état correspondant, transformer en lui l'esprit, en sorte de lui faire subir l'« infinisation » et libération correspondante. En outre, est toujours valable ce qui a été dit à l'occasion des *jhânas*, soit à l'égard d'une action qui ne doit jamais être autorapportée, soit à l'égard de la neutralisation de toute tendance à l'identification et, enfin, à l'égard de l'ardeur qui en tout état — et même à ces hauteurs — ressent quelque chose de conditionné et de surmontable, au point de se pousser toujours plus avant (17).

Ceci constitue tout ce que l'on peut dire à propos des cinq états de la réalisation dans les « terres » libres de forme. Les indications qui s'y rapportent dans les textes sont extrêmement schématiques. Ici s'annonce déjà ce silence, qui sera ensuite absolu — au moins dans le bouddhisme originaire — à l'égard de l'essence de l'état d'extinction, du *nibbana* (sanskrit : *nirvâna*) et du destin de l'Eveillé après la mort.

Nous voulons maintenant dire quelques mots à propos de l'autre voie qui conduit à l'extinction, considérée par une autre série de textes et présentée non plus selon un itinéraire à travers le monde de l'au-delà de la forme, mais

(17) Cfr. *ibidem*, XLIV (I, 160-61); LXIV (II, 136); CVI (III, 56-57); *Anguttara-nikâya*, X, 29. Cfr. IX, 31; X, 72. Le passage d'un *arûpa* à l'autre se fait au moment de ressentir, avant tout, la forme et les images réfléchies comme un « trouble » et une altération; puis c'est l'élément *ākāsa* ou éther qui est ainsi ressenti; puis l'infinité de conscience; puis la non-existence; puis l'élément d'au-delà de la conscience et de l'inconscience; puis la détermination.

par rapport à des visions spéciales et à des « naissances » correspondantes.

Comme point de départ, nous devons nous reporter encore une fois à la réalisation qui est le propre du quatrième jhâna, ou bien à la quatrième contemplation irradiante, c'est-à-dire à une équanimité extrême et purifiée. A l'esprit, avec lequel l'ascète se prépare à opérer, sont donnés des attributs analogues à ceux de l'« indifférence pure, claire, ductile, flexible, resplendissante » — la formule canonique fixe est en effet : « Avec un esprit ferme, purifié, net, sincère, clarifié de scories, maléable, ductile, compact, incorruptible ». Avec un tel esprit, on agit avant tout pour la réalisation de ce que l'on appelle la ñâna-dassana, c'est-à-dire la vision-connaissance, ayant pour objet la propre personne, en sa totalité. Il s'agit d'un dédoublement ou, pour mieux dire, de l'acte de se libérer en se dédoublant, en se contemplant — dans la propre réalité somatique comme en sa réalité subtile — comme si l'on était un autre, ou une chose. En effet, il est dit qu'après le quatrième jhâna, il s'agit de « tenir bon, de considérer dans l'esprit et de pénétrer avec la vision l'objet de l'auto-contemplation — *pacca vekkhaṇa nimitta* — tout comme un homme peut regarder un autre homme, comme celui qui est debout regarde celui qui est assis et celui qui est assis regarde celui qui est debout » (18). Il s'agit donc d'un renforcement extrême du processus même qui commença avec les diverses contemplations du corps et de l'âme dans la phase de consolidation ; processus qui passe maintenant à une phase objective pour éliminer complètement le lien du « Moi » en ayant cet élément distinctif : qui contemple maintenant, est l'esprit presque transhumanisé de celui qui est parvenu jusqu'au quatrième jhâna ou qui

(18) *Anguttara-nikâya*, V, 28.

a parcouru la voie déterminant la virtualité d'un état d'union avec le Brahmâ. La formule de la désidentification ou « projection » est donc : « Ceci est mon corps, muni de forme, constitué par les quatre éléments, engendré par un père et par une mère, maintenu en vie par ces aliments. Il est impermanent, sujet à l'altération et à la décomposition, à la désagrégation et à la dissolution. Et ceci est également mon viññâna, dont il dépend, qui est lié à lui ». On donne aussi la comparaison suivante : comme si se trouvait, sur une étoffe noire, une pierre précieuse, un joyau très pur, resplendissant, parfaitement taillé à facettes, clair, transparent, excellent en tous points ; comme si un fil, bleu ou jaune, rouge ou blanc, s'y trouvait lié, et comme si un homme, doté d'une bonne vue, en le prenant dans sa main, le considérait et voyait clairement de quelle manière une chose est reliée à l'autre. De cette image, empruntée au Sâmkhya, on a la confirmation qu'il s'agit d'« extérioriser » la propre personne en son ensemble : le terme viññâna se rapporte ici au principe subtil qui organise et vivifie la forme corporelle.

Mais une telle « science », à ce point, possède seulement le sens d'une phase préparatoire. Le même esprit « ferme, purifié, net, sincère, clarifié de scories, maléable, ductile, incorruptible » est orienté vers une « science » ultérieure, vers la vision des « formes antérieures d'existence ». Surgit le souvenir-vision de « maintes formes antérieures d'existence, d'abord d'une vie, puis de deux vies, puis de trois vies », et ainsi de suite, jusqu'à des chaînes de vies dans les phases, aussi bien de manifestation que de réabsorption, des mondes. « Là, j'étais, j'avais ce nom, j'appartenais à cette race, tel était mon état, telle était mon occupation, j'ai éprouvé ce bien et ce mal, telle fut la fin de ma vie. Une fois trépassé, je suis de nouveau entré ailleurs dans une existence : là, j'étais, j'avais ce nom,

j'appartenais à cette race, tel était mon état, telle était mon occupation, j'ai éprouvé ce bien et ce mal, telle fut la fin de ma vie. Une fois trépassé, je suis de nouveau entré ailleurs dans une existence. » De cette manière, l'ascète se souvient de ses multiples formes d'existence, chacune selon ses propres caractéristiques, chacune avec ses relations spéciales. On donne aussi l'image suivante : comme si un homme allait d'un village à un autre, et puis encore à un autre, pour faire enfin retour à son propre pays (la terre des aïeux) et, se souvenant, se mettait à penser ainsi : « Je suis donc allé d'un village à un autre, où je suis resté ainsi, où je me suis assis ainsi, où j'ai parlé ainsi, où je me suis tu ainsi; de là, je me suis rendu dans un autre village, où j'ai fait ceci et cela, et enfin *je suis revenu dans mon village* ». Ceci est la première « science » — la désignation est proprement : *pubbe-nivāsañāna* — il s'agit d'une vision réalisatrice, ayant pour contre-partie une libération intérieure, une évidente élévation au delà du tronc *samsārique* auquel appartient une existence individuelle donnée, en laquelle on ne voit rien de plus qu'un simple épisode.

L'expérience qui vient ensuite est celle d'un « œil céleste, éclairci, surhumain »; la réalisation est appelée *dibbacakkhuñāna* et se développe dans la vision, non plus des nombreuses existences « propres », mais d'autres troncs *samsāriques*, de l'apparition et de la disparition des êtres dans les séries déterminées par la loi de l'action, du karma. « Avec un tel œil céleste, éclairci, surhumain, l'ascète voit les êtres disparaître et apparaître, vulgaires et nobles, laids et beaux, heureux et malheureux, et il mesure comment les êtres réapparaissent toujours selon leurs actions ». Ici encore, on propose une comparaison : comme s'il y avait deux édifices munis de portes et comme si un homme, doué d'une bonne vue, situé au milieu, voyait

les personnes sortir d'une maison et entrer dans l'autre, aller et venir.

Cette vision, par laquelle est directement *contemplée*, d'un point de vue universel, « céleste », détaché, la contingence des diverses formes d'existence, détermine la catharsis définitive, conduit à paññā ou bodhi, c'est-à-dire à la libération, à l'illumination et à l'extinction, à l'apex même où avait culminé et s'était résolue la série des cinq āyatanas, des cinq réintégrations dans le domaine de l'au-delà de la forme. On a donc, comme troisième et ultime « science », la vision de la « genèse conditionnée », qui a déterminé précisément le « circuit » des êtres, la vision de ce qui se trouve à la racine d'une telle genèse, de ce qui en constitue la fin et des états qui conduisent à une telle fin. A ce moment, les āsavas disparaissent et survient la « rédemption d'esprit sans manie », d'où le retour de la formule : « La vie est épuisée, la voie divine est réalisée, ce qui devait être fait a été fait, ce monde-ci n'existe plus. » Il y a une dernière image, concernant la nature cristalline, l'absolue transparence et clarté de cette vision qui porte à son terme toute la catharsis : comme si un homme doué d'une bonne vue se trouvait sur la rive d'un lac de vallée montagnarde et, clairement conscient, considérerait les coquillages et les escargots, le gravier et le sable, et les troupes de poissons, comment ils frétille ou restent immobiles (19).

En dehors de la « projection » initiale de soi-même, cette seconde voie comporte donc trois stades. Il est important de relever que, dans certains textes canoniques, ceux-ci sont respectivement mis en relation avec les trois veilles — yāmā — de la nuit. Le Bouddha dit ainsi : « Cette

(19) Sur tout ceci, cfr. *Dīgha-nikāya*, II, 83, 93-98; cfr. *Majjhima-nikāya*, LXXVII (II, 278-80).

science [c'est-à-dire la première, la vision des formes d'existence antérieures et multiples], je l'avais tout d'abord réalisée durant la première veille de la nuit, j'avais dissipé l'ignorance, atteint le savoir, dissipé l'obscurité, atteint la lumière, cependant qu'avec un sérieux entendement, je m'appliquai en un effort extrême ». La même formule est répétée pour les deux autres sciences : la disparition et la réapparition des êtres est réalisée par la seconde, pendant les heures du milieu de la nuit, et la dernière vision, libératrice, regardant les quatre vérités des Ariyas, s'accomplit par la troisième, pendant la dernière veille de la nuit (20) — on dit dans un texte : « Lorsque l'aube est sur le point d'apparaître, au moment où le sommeil est si profond et où il est si difficile de se réveiller ». Un autre point encore. Les trois « sciences » ont été également mises en relation avec autant de naissances immatérielles — *opapâtika*. Existe aussi la comparaison de la poule qui a complètement couvé ses œufs et qui attend qu'il s'ouvrent et qu'en sorte, sain et sauf, le nouvel être. La chaleur qui alimente cette naissance symbolique est celle de l'ascèse, *tapas*. Au moment où il réalise la science des diverses formes antérieures d'existence, l'ascète — dit-on — « s'est pour la première fois désempisonné, comme le poussin sorti de la coque d'œuf ». Cette première naissance — au-delà de la naissance physique, *samsârika* — est cette croissance outre la propre individualité, à laquelle se lie précisément la possibilité d'étendre le regard au delà des limites temporelles d'une seule existence individuelle, de saisir tout le tronc auquel elle appartient. Une seconde ouverture se

(20) *Anguttara-nikâya*, VIII, 11; *Majjhima-nikâya*, IV (1, 35-36). En particulier, en ce qui concerne l'expérience, dans les veilles nocturnes, de la genèse conditionnée et de la dissolution conditionnée, cfr. *Mahāvagga*, I, i, 2.

réalise avec la science de la disparition et de la réapparition des êtres, et, enfin, une troisième, lorsque la connaissance-foudre détruit les âsavas et détermine l'état de nirvâna (21). Chacune des trois « sciences transcendantes » est donc un éveil, une « ouverture », un changement d'état, le passage d'une manière d'être à une autre, d'un « monde » à un autre. Nous retrouvons donc, dans le bouddhisme, un symbolisme traditionnel également employé en de nombreuses formes d'initiation, vraisemblablement à côté d'expériences analogues. Avant ces trois naissances, de caractère *réel*, il y a celle de caractère symbolique et surtout moral, « la renaissance selon la naissance des Ariyas » ou la « sainte naissance », se rapportant à celui qui opère le détachement, accomplit le « départ » et se consacre à la voie de l'éveil (22).

Sur ce nouveau groupe d'expériences transcendantes, il est bien de donner également quelques éclaircissements. Il convient ici de distinguer entre le contenu le plus profond de la doctrine et ce qui se rapporte à l'exposition populaire et qui ne peut être pris en un sens absolu — pâramatthavasena.

Il faut avant tout devancer l'idée qu'à ce moment la théorie de la réincarnation, non seulement ait été reprise par l'enseignement bouddhiste, mais qu'elle soit même avalisée par une forme directe de connaissance transcendante, se présentant comme un souvenir proprement dit. En d'autres termes, il semblerait qu'il en fût ainsi, comme si un même être avait vécu plusieurs vies ou, au moins, plusieurs formes d'existence, qu'à un certain moment cet

(21) *Anguttara-nikâya*, VIII, 11; *Majjhima-nikâya*, I, III (II, 25-26); *Samyutta-nikâya*, XXII, 101.

(22) *Majjhima-nikâya*, LXXXVI (II, 388). On rencontre aussi l'image du serpent qui change de peau; cfr. *Uragavagga*, I, i, sq.

être voit rétrospectivement. Malgré toutes les apparences, une telle interprétation serait erronée.

Pour comprendre le vrai sens des expériences en question, il convient de se rappeler leur point de départ, c'est-à-dire le *ñāna-dassana*, cette vision ou « projection » de la propre personne, qui rend possible de la considérer comme un objet extérieur ou comme la personne d'un autre. En cela s'actualise, pouvons-nous dire, tout le travail de libération à l'emprise du propre « Moi », de la propre individualité, qui s'était développé au cours des ascèses précédentes. Ce qui signifie que l'on s'est intégré dans une nouvelle dimension ou profondeur, à laquelle une certaine « labilité » ne peut pas ne pas être propre également. La conscience n'est plus celle qui est enchaînée à un « nom-et-forme » donné, elle peut *se mouvoir*, elle peut assumer la personnalité d'autres personnes, soit dans l'espace, soit dans le temps. Voici donc la base sur laquelle deviennent possibles les deux premières « sciences transcendantes », c'est-à-dire la vision de maintes formes précédentes d'existence (super-individualité dans le temps) et la vision de la disparition et de la réapparition d'autres êtres (super-individualité dans l'espace, c'est-à-dire se rapportant à diverses vies individuelles coprésentes dans l'espace).

À l'égard de la première expérience, on pourrait en un certain sens parler d'un « souvenir », mais non comme si un même « Moi » se rappelait avoir vécu d'autres vies terrestres. Ceci est déjà absurde pour la simple raison que la condition pour atteindre un tel « souvenir » est de ne plus être un « Moi », d'être libre du « Moi », c'est-à-dire de la conscience corrélatrice à un « nom-et-forme » donné et à une vie donnée. Ce dont il s'agit, ce n'est point le souvenir d'un « Moi », mais *l'affleurement, au delà de la conscience individuelle, de la conscience samsârique, c'est*

la « mémoire » propre à ce tronc de soif, ou démon, ou antharabhâva, avec lequel on s'est identifié : étant donné que — comme nous l'avons vu précédemment — on n'assume pas un « nom-et-forme », un organisme physio-psychique tiré du néant, mais que l'on assume une force samsârique plus ou moins préformée, portant avec elle une hérédité, un ensemble de tendances qui proviennent des vies caduques dans lesquelles cette force s'était déjà allumée. Dans cette force se trouve la continuité et partant la base également pour un souvenir : non pas en un « Moi » identique et permanent, dont le bouddhisme, sur le plan de l'existence samsârique, nie à juste titre l'existence. Au moment où la conscience se désindividualise, brise le lien du « Moi » samsârique et de ce fait s'universalise, devant elle s'ouvre cette mémoire samsârique. Le moment même où elle se dissocie du « démon » ou du « double », est celui où elle va *le connaître*. Tel est le sens le plus profond de la première science, du « souvenir des formes précédentes d'existence ».

Dans la seconde science, il s'agit d'une puissance ultérieure de la conscience désindividualisée, qui maintenant se dilate non seulement le long du temps et du tronc de l'entité particulière de soif, à laquelle elle s'était identifiée, mais encore dans l'espace, parce qu'elle est à même de s'identifier également avec d'autres êtres et de scruter l'hérédité samsârique qui les détermine, la volonté de soif en laquelle ils vivent et dans laquelle se déterminent les causes selon lesquelles, une fois que s'est consumée la matière d'une vie, la même flamme *īṣa* s'allume ailleurs, d'une manière conforme aux antécédents.

Voilà pourquoi il se fait qu'en des expériences de ce genre on ait pu voir la contre-partie de libérations parfaitement semblables à celles de l'ascète avançant à travers les cinq régions libres de forme. En effet, ce n'est point

par hasard que nous n'avons pas parlé de « vie multiples », mais bien de « multiples états d'existence ». Cet acte d'assumer la personnalité d'autres personnes, comme on l'a dit, ne se restreint pas en effet aux vies humaines dans l'espace et le temps, mais reprend aussi la ligne des destins et des hérédités extra-terrestres. Or tout ceci n'est possible que si l'on rejoint une profondeur, comme celle de l'océan, là où toutes les parties insulaires et continentales, qui émergent des eaux comme des choses distinctes, se trouvent unifiées en une seule masse. On se trouve donc reconduit aux images de l'immensité, de la vastité, de l'incommensurabilité, de l'indiscernabilité, images sur lesquelles nous aurons du reste à revenir. Et il est naturel que, pour l'Accompli, pour celui qui parcourt cette voie jusqu'au bout, les textes se refusent à appliquer une catégorie quelconque de celles qui, dans le langage commun, tirent leur sens du fait d'exister ou de ne pas exister, de la vie ou de la mort d'un être individuel.

Ainsi la théorie de la réincarnation doit être repoussée à un double point de vue : avant tout, du point de vue des êtres communs, *samsâriques*, parce que ce n'est pas le même individu qui a déjà vécu ou qui vivra encore, mais bien le tronc de soif agissant en lui, — et, sur un tel plan, un « Moi » vrai, substantiel, n'existe pas. En second lieu, du point de vue de la vision transcendante, puisque selon un tel point de vue les « nombreuses existences » peuvent seulement représenter un mirage ; à l'égard de celui qui les contemple, il ne saurait plus être question de parler d'un « Moi », et la loi qui, du même tronc *samsârique*, pourrait faire sortir une nouvelle existence, est sur le point d'être brisée. Comme nous le verrons, l'enseignement bouddhiste considère aussi des cas intermédiaires : mais dans la mesure où précisément l'extinction n'est pas complète, pour les états ultérieurs d'existence ou pour les

nouvelles « vies », est plus ou moins valable aussi ce que l'on a dit pour l'homme commun : une continuité proprement dite fait défaut, des transformations se produisent, qui se portent jusqu'au « substratum ». Le bouddhisme soutient un tel point de vue même à l'égard de ce « corps mental » et à l'égard de ce corps « libre de forme », que divers textes attribuent à l'Accompli, le terme « corps » étant ici employé selon un sens analogique, en y entendant d'autres possibilités, d'autres états et manières d'être, corrélatifs des « mondes » atteints avec les jhânas au delà du monde physique. La question ayant été posée de savoir si de tels « corps » existent simultanément, la réponse est négative. Mais l'on va encore plus avant : le passage de l'un à l'autre de tels états ne présenterait pas une véritable continuité. On aurait à faire avec des transformations absolues selon la comparaison que nous avons déjà citée : de même que le lait devient caillé, ou le caillé qui devient fromage. Il est inutile de donner encore le nom de lait au caillé, ou celui de caillé au fromage : l'état étant changé, il est opportun de changer également le nom (23). A plus forte raison, l'idée d'une identité absolue du « Moi » dans les états auxquels peut conduire une libération partielle, est à exclure.

En ce qui concerne les « réincarnations » et les « nombreuses vies », il faudrait donc se persuader que, malgré les opinions nourries en certains milieux « spiritualistes », des idées de ce genre ne trouvent aucune place dans un sérieux enseignement traditionnel, soit oriental, soit occidental, et par conséquent dans le bouddhisme non plus. Tout ce qui peut faire supposer le contraire dans le bouddhisme et dans les traditions hindoues en général, regarde la simple lettre des textes et des formes populaires d'expo-

(23) *Dīgha-nikāya*, IX, 39; 47-53.

sition, lesquelles possèdent uniquement une valeur symbolique, tout comme les grossières images concernant le purgatoire ou l'enfer chrétien, que le petit peuple de chez nous peut cultiver. Prendre, au contraire, comme bonne monnaie tout ce que l'on peut trouver dans les textes bouddhistes en fait d'existences précédentes, non seulement signifierait susciter des contradictions et des incohérences de tout genre sur le plan doctrinal, mais signifierait aussi être obligé à douter d'un quelconque pouvoir de réelle vision super-normale du Bouddha historique. Toutes les histoires rapportées par les textes canoniques et spécialement par les *Jātakas* à propos de prétendues existences antérieures du prince Siddharta, même sous forme d'animaux, ont évidemment un caractère de fable et, lorsqu'elles ne sont pas d'une origine absolument illégitime, il est évident que le bouddhisme les a forgées ou empruntées sur la base de traditions populaires préexistantes à de simples fins pédagogiques, pour illustrer et pour animer certains aspects de l'enseignement. Par contre, on ne trouve pas dans les textes une seule référence sérieuse, qui puisse avoir réellement la valeur d'un « souvenir », d'un fait passé vraiment vu par voie super-normale et communiqué par la suite. Dans ce domaine également, l'Eveillé a gardé le silence. Le fait est que l'esprit dénudé, classique, aridement lumineux du bouddhisme originaire, tellement éloigné de tous les sentimentalismes, se retrouve rarement dans les textes postérieurs, à partir des susdits *Jātakas*, où l'on rencontre non seulement un pullulement tropical d'éléments fantasmagoriques et fabuleux, mais aussi un bon nombre de déformations de la doctrine originaire des Ariyas, en particulier sur le plan moral. Il suffira de rappeler — comme un cas pouvant valoir pour toute une série d'autres — l'histoire relative à une vie précédente du prince Siddharta, au cours de laquelle il aurait été un

animal qui, voyant un tigre affamé, se serait laissé dévorer par lui par « compassion », acquérant ainsi le « mérite » qui, dans la série de ses autres vies, devait peu à peu le conduire jusqu'au degré d'Eveillè. Lorsqu'un savoir supérieur ne s'enferme pas dans les formes d'un ésotérisme rigoureux, de pareilles altérations constituent presque une fatalité et à toute personne qualifiée s'impose une discrimination soigneuse, la séparation des essences ou la réintégration des choses qui furent obscurcies : le tout, ayant pour guide de fermes principes d'ordre traditionnel et métaphysique.

Il nous faut encore, en passant, considérer un point. On a vu que les trois sciences surnaturelles ont été mises en relation, par les textes, respectivement avec la première, la seconde et la troisième veille de la nuit. Ceci constitue une donnée importante, une fois que l'on se rappelle les enseignements hindous concernant les « quatre états » : état de la conscience individuelle de veille, état de rêve, état de sommeil et, enfin, le « quatrième état » — *caturtha* ou *turiya*. Dans l'« espace » même, dans lequel, lorsque vient à manquer la conscience individuelle de veille, chez l'homme commun se produit le rêve, puis l'inconscience du sommeil sans rêve et, enfin, un état assimilable à la mort apparente, il est possible, par contre, de réaliser une série de « libérations », de degrés de super-conscience. A ce propos, l'état de rêve (c'est-à-dire celui qui chez l'homme commun correspondrait au rêve) est appelé *taijasa* dans les textes hindous : de *tajas*, qui veut dire lumière irradiante, ce qui reporte à ce que nous avons dit à propos de l'*ākāṣa*, l'« éther » ; l'état de sommeil profond sans rêve « où il n'y a pas de connaissance, mais où le sujet de la connaissance continue à connaître », est rapporté à la condition du *prajñā* (en *pāli* ; *paññā*), c'est-à-dire d'« illumination » : ici « l'être se réunit à lui-

même en une unité de connaissance pure et de béatitude » ; ici, l'on a « la parfaite sérénité qui, en surgissant du corps et en arrivant à la lumière suprême, apparaît en son véritable aspect » ; ici on se trouve sur le point de franchir la digue, « au delà de laquelle celui qui était aveugle n'est plus aveugle, celui qui était blessé n'est plus blessé, celui qui était malade n'est plus malade », où « également la nuit devient jour ». La quatrième condition correspond à l'état inconditionné, absolument situé au-dessus de toute dualité, de toute forme particulière de manifestation, au delà soit de la conscience intérieure, soit de la conscience extérieure, soit de l'une et de l'autre ensemble (24).

Si, lorsque nous avons parlé des jhânas, nous avons déjà considéré la possibilité de se référer à des transformations de ce genre, des correspondances plus précises sont visibles en ce qui concerne les développements dans le monde libre de forme, c'est-à-dire les âyatanas. C'est pourquoi il ne nous semble pas arbitraire de rapprocher la doctrine traditionnelle hindoue, ci-dessus exposée, des réalisations bouddhistes qui se dérouleraient au cours des trois veilles de la nuit : ici encore, on aurait une conscience, qui, « pareille à un feu qui avance en détruisant toute entrave », va au delà de l'état de veille, laisse derrière elle cet état, procède selon les conditions qui, chez d'autres, seraient celles d'un sommeil ou d'un sommeil profond, s'y réaffirmant, « dissipant l'ignorance, conquérant la science, dissipant les ténèbres, atteignant la lumière » : précisément selon la formule bouddhiste se rapportant à la « science surnaturelle » conquise au cours de la première, de la seconde et de la troisième veilles de la nuit. Au delà de l'état « lumi-

(24) Cfr. *Maitrâyaniga-upanishad*, VI, 19; VII, 11; *Manduka-upanishad*, IV-VII; *Chândogya-upanishad*, VIII, xi, 1, xii, 3; vi, 3-5; iv, 1-3 sq.

neux » ou « radiant » de taijasa, au delà de celui d'une pure illumination (prajñā, que dans le bouddhisme l'on peut faire correspondre au décilleme de l'« œil céleste, éclairci, supra-terrestre ») — l'état inconditionné, Turīya, l'état inconditionné de l'ātmā de la tradition générale hindoue correspondrait alors à celui de nirvāna de la terminologie bouddhiste (25).

En ces termes, la « veille » des Ariyas se présenterait dans la grandiosité d'une expérience où la nuit se transforme en jour, et l'inconscience en super-conscience; la vision d'existences indéfinies, dispersées dans le temps, s'entr'ouvre comme un souvenir et est laissée en arrière; la vision d'infinis destins d'êtres, épars dans l'espace, s'entr'ouvre et est laissée en arrière. Vers les dernières heures de la nuit, lorsque pour les autres « le sommeil est plus profond », à l'aube de la lumière physique, pointe aussi cette connaissance, cet éveil, en qui toute manie est détruite, qui s'élève au delà de chaque monde avec ses légions d'anges, de mauvais et de bons esprits, de dieux et d'hommes, d'ascètes et de prêtres. Ainsi lorsque l'Accompli, de la super-veille de la nuit transformée en lumière, revient au monde des hommes à l'instant où le jour va de nouveau l'éclairer, un réveil correspond à l'autre, l'élément physique et l'élément métaphysique se rencontrent, et l'on peut bien employer une image qui revient souvent dans les textes : précisément celle du soleil, « lorsque, dans le dernier mois de la saison des

(25) Il existe encore des références spécifiques dans le domaine d'expériences, qui se déroulent chez l'Éveillé en correspondance avec l'état de sommeil. Cfr. *Samangala-vikāśini*, I, 47 (W 94-95), où l'on dit que, dans la seconde veille de la nuit, il dort et entre simultanément en contact avec des divinités. Au cours de la troisième veille, en se levant, il perçoit avec l'œil superterrestre tous ceux qui, dans le monde, ont pris la décision de suivre la voie de l'éveil.

pluies, après avoir dissipé et mis en fuite les nuages chargés d'eau, il surgit dans le ciel et disperse en rayonnant toutes les brumes de l'air, pour fulgurer et resplendir ». Telle est la puissante apparition de l'Eveillé parmi les hommes. « Lumière du monde » — a été également appelé le Bouddha — « lumière de sapience devenue lumière du monde » (26); « voyant qui apparaît dans le monde des hommes et des dieux, en marchant seul, au milieu, dispersant toutes les ténèbres » (27).

(26) *Theragāthā*, 148 (cité par DE LORENZO, II, p. 65); cfr. *Mahāparin.*, 52-56.

(27) *Suttanipāta*, IV, 16, 2.

DISCRIMINATION DES « POUVOIRS »

L'enseignement bouddhiste considère la possibilité de l'acquisition d'une série de pouvoirs extra-normaux et super-normaux — iddhi — le long de la voie de l'éveil : ce qui constitue une des preuves que l'ascèse ne va point vers le néant, vers une limite crépusculaire entre conscience et inconscience dans l'attente de l'« anéantissement » définitif, mais qu'il va de pair avec des degrés toujours plus hauts de conscience, d'achèvement, d'élévation et de puissance.

Nous n'avons pas besoin de considérer les « difficultés à croire » qui, en ce qui concerne les iddhis, peuvent surgir dans les esprits « critiques » modernes. Il est connu, du reste, combien souvent ces beaux esprits, après avoir taxé de fable tout ce qui, dans l'histoire des religions, concerne le super-normal, sont capables de tomber en extase devant quelques phénomènes « médiumniques » sans importance, qui, dans le monde ancien, n'auraient été jugés dignes de la moindre attention aux yeux de toute personne bien-née.

Le problème des pouvoirs extra-normaux et super-nor-

maux se relie à celui de la vision du monde. Lorsque la réalité naturelle n'est point conçue comme une instance extrême, mais comme la forme extérieure d'apparaître de forces immatérielles ; lorsque l'on admet, en outre, la possibilité de suspendre, en certaines conditions, la conscience purement individuelle, sensorio-cérébrale, au point de réaliser des contacts actifs avec ces forces immatérielles — en face de ces prémisses de toute conception normale et traditionnelle du monde, la possibilité générale de pouvoirs extra-normaux apparaît comme une conséquence naturelle.

Le véritable problème n'est donc pas celui de la réalité ou moins encore de certains phénomènes non susceptibles d'être expliqués avec les lois physiques ou psychiques que l'on connaît aujourd'hui, mais auxquels dans le passé correspondit une science *sui generis*, dont nous restent de multiples témoignages, encore que fragmentaires : le problème véritable est plutôt celui de la signification et de la valeur de tels phénomènes.

Nous avons déjà parlé de l'opposition existant entre les « prodiges » de type noble, ariya, et ceux de type non noble, non ariya — anariya-iddhi. Nous ajouterons encore que, pour le bouddhisme, comme pour toute doctrine traditionnelle, aussi bien la recherche des « pouvoirs » pour eux-mêmes que, pis encore, leur recherche pour la poursuite de buts profanes et individuels, presque comme un pendant de la technique et de la puissance liée à la technique d'aujourd'hui, fut considérée comme n'ayant rien à voir avec le développement ascétique et spirituel, et même comme fréquemment nuisible à ce développement. La pratique des « pouvoirs » a été considérée comme un danger (1). « Mon enseignement — dit le Bouddha — n'est

(1) *Digha-nikāyo*, XI, 5-7.

pas celui-ci : Venez, ô ascètes, et rejoignez les pouvoirs qui surpassent ceux des hommes communs » (2). La vie que l'on mène dans l'Ordre de l'Accompli n'a point pour but de réaliser la force capable de déterminer la clairvoyance ou la clairauidience, mais elle a un but plus élevé : celui, justement, de la libération (3). Toutefois ceci n'empêche pas que les formes transcendantes d'expérience et de détachement, que nous avons précédemment considérées, contiennent la virtualité de modes extra-normaux d'action et de vision. Lorsque se présente un but digne, un Eveillé peut se servir de telles facultés, tout comme l'homme commun se sert de sa parole et de ses bras.

Dans l'enseignement bouddhiste, les iddhis sont subdivisés en trois sections : les pouvoirs « magiques », les pouvoirs qui rendent manifeste ce qui reste celé pour l'homme commun (pouvoirs de la « manifestation ») et, enfin, les pouvoirs qui se trouvent à la base du prodige de la doctrine et du juste discernement. Les derniers sont considérés, entre tous, comme étant les plus nobles et les plus augustes. Ils se rapportent à tout ce qui fut déjà dit à propos du « prodige », par lequel dans la conscience *samsârique* peut s'éveiller une force et une vocation extra-*samsârique*, cette sorte de volonté qui n'est plus la volonté commune, qui vainct le vouloir et qui arrête le « flux », ce regard qui sait désormais discerner le noble du vulgaire, le réel de l'irréel, l'inconditionné du conditionné. Avec le pouvoir de provoquer ce « prodige », les Eveillés — est-il dit — connaissent et réalisent également ceux qui correspondent aux deux premières sections, dont nous nous occuperons immédiatement (4), restant entendu que

(2) *Ibidem*, XI, 1.

(3) *Ibidem*, VI, 1-13.

(4) *Ibidem*, XI, 3; *Anguttara-nikâya*, III, 60.

de tels pouvoirs signifient bien peu en eux-mêmes. A ceux qui en feraient parade et qui les prêneraient, les textes rappelleront qu'il est possible de parvenir à des résultats analogues par le moyen de certaines incantations (5). C'est ainsi que les iddhis, les pouvoirs extra-normaux, dans la tradition des Ariyas, ne sont même pas utilisés pour étonner et pour convertir des hommes de basse extraction intellectuelle — la phénoménologie miraculeuse, qui apparaît en divers textes du bouddhisme tardif, a un caractère visiblement fabuleux, allégorique ou symbolique, précisément comme les récits concernant les existences multiples. La propre attitude de la pure doctrine aryenne est celle qu'en la personne de Celsus les derniers représentants de la romanité aristocratique adoptèrent en face d'un certain christianisme. Celsus demandait justement ce que les Chrétiens entendaient conclure en faisant tant de bruit autour de tel ou tel « prodige », étant bien connu que celui qui a le goût de pareilles prouesses et qui entend produire les mêmes phénomènes n'a qu'à se rendre en Egypte pour s'en instruire auprès des spécialistes en la matière.

Ceci dit, voyons comment il convient de comprendre les pouvoirs dont on parle dans les textes canoniques les plus anciens. On indique comme base, pour les iddhis de la « manifestation », cet esprit purifié, ductile, maléable, compact, épuré de scories, isolé de la sensibilité périphérique, qui constitue aussi la présupposition pour atteindre les « trois sciences » au cours de la triple veille. Libre du lien des sens et de l'individualité *samsârique*, neutre, extrêmement équilibrée, tîṇe telle conscience, à éveiller dans l'un ou dans l'autre *jhâna*, peut réaliser directement l'objet dont elle évoque l'image, en déterminant la connaissance

(5) *Digha-nikâya*, XI, 5-7.

télépathique ou encore la pénétration objective directe de l'esprit d'autres êtres ou, enfin, la vision de choses lointaines (6). A cet égard, on reprend une image que nous connaissons déjà : de même qu'il suffit de mouvoir en un sens donné un récipient rempli bord à bord, pour que l'eau s'en écoule justement de ce côté-là ; « de même encore, si la droite et quintuple contemplation des Ariyas [on entend par là les quatre jhânas, complétés par la vision-projection de soi-même — cfr. p. 327] est conduite avec soin, souvent exercée, stabilisée et menée à son juste accomplissement, tournant son esprit vers tout élément susceptible d'être l'objet d'une connaissance supérieure, l'ascète peut le réaliser en sagesse, s'il en a développé la faculté, lorsque sont présentes les conditions nécessaires » (7).

Rapporté aux personnes, aux mentaux et aux esprits d'autrui, que l'Eveillée pourrait scruter avec la même clarté selon laquelle, sans effort, dans un miroir, chacun peut relever les signes de son propre visage (8), un tel pouvoir peut être considéré comme un degré élémentaire de celui qui est déterminé par la première et la seconde « science », c'est-à-dire la vision qui va jusqu'à embrasser des « vies » multiples, des trones samsâriques multiples. En effet, dans certains textes, cette double science est justement dénombrée parmi les abhiññâs, c'est-à-dire parmi les facultés super-normales, encore appelées iddhis (9). Dans un tel cas, il faut pourtant distinguer — distinguer les réalisations proprement métaphysiques, dans lesquelles ces « sciences » sont la contre-partie d'une libération, et un tel pouvoir de vision, pris en soi-même et utilisé pour une

(6) *Dīgha-nikāyo*, II, 91-92.

(7) *Anguttara-nikāyo*, V, 28.

(8) *Dīgha-nikāyo*, II, 92.

(9) *Ibidem*, II, 93-96.

fin particulière donnée. Quoi qu'il en soit, entre ici en question l'« œil céleste, super-terrestre » — *dibba-cakkhu* — avec lequel l'Eveillé découvre où se trouvent les compagnons auxquels il pense, voit dans le cœur et dans le mental de ses interlocuteurs ou même de personnes lointaines, perçoit si un être donné, auquel il avait adressé une pensée, est mort, et ainsi de suite (10).

La contre-partie de cette *iddhi* est *dibba-sota*, la faculté de l'ouïe super-normale. L'Eveillé se rend capable de percevoir deux espèces de sons, « les divins et les humains, les lointains et les voisins » (11). En ce qui concerne les sons « divins » ou « immatériels », il convient de s'en rapporter aux enseignements traditionnels qui servirent déjà de base à la doctrine védique du rite et qui, en tant que science des mantras, connurent un développement tout particulier en certaines formes de Yoga, et par la suite dans les Tantras. Nous avons déjà traité ailleurs de cet argument. Entendre les « sons immatériels » n'est point percevoir une indéterminée et presque mystico-esthétique « harmonie des sphères », mais parvenir à une forme spéciale de perception des forces formatrices des choses et des éléments, perception qui se réalise selon une lointaine analogie avec ce qui est précisément pour l'homme commun l'expérience du son. Qui est vraiment capable de percevoir et de saisir les « sons divins », est alors également capable de prononcer la parole qui est puissance, le mantra, ce qui, entre autre, forme la base de toute pratique liturgique ne se réduisant pas à une simple psalmodie (12).

(10) Cfr. *Samyutta-nikāyo*, XXII, 82; *Majjhima-nikāyo*, XXVI (I, 252); XXXI (I, 914); LXXV (II, 376); XCV (II, 476); CIX (III, 80), etc.

(11) *Dīgha-nikāyo*, II, 89-90.

(12) Cfr. sur ce point notre ouvrage déjà cité : *Lo Yoga della potenza* et J. WOODNOFFE, *The Garland of Letters*, Madras, 1922.

D'autres iddhis, considérés par les textes, consistent dans le pouvoir d'apparaître et de disparaître, de marcher sur l'eau sans y enfoncer, de se transporter à distance, d'« être maître de son corps jusque dans le monde de Brahmâ » (13). Pour comprendre la possibilité de phénomènes de ce genre, il convient de partir de cette production du corps « fait de mental » — *manomayo* — dont nous avons déjà parlé. Dans le texte auquel nous sommes en train de nous référer principalement, cette réalisation vient aussitôt après la contemplation-projection de la propre personne (cfr. p. 327) et se trouve donnée dans les termes suivants : « Avec un tel esprit ferme, purifié, sans tache, sincère, épuré de scories, maléable, ductile, compact, incorruptible, il [l'ascète] se consacre à la production d'un corps fait de mental. De son corps il extrait un autre corps ayant tous les organes et toutes les facultés, muni de forme, mais hypersensible, fait de mental ». A une telle réalisation se rapporte l'image de celui qui tire une épée du fourreau, ou la moelle d'un jonc, ou un serpent d'un panier (14). Détail important, qui avertit de ne point confondre cette expérience avec une simple pratique magique; on se trouve ici — est-il dit — dans le domaine des connaissances transcendantes, *paññā* (15). D'autre part, nous avons vu que la pratique en question vient aussitôt après la réalisation de la propre personne comme celle d'un autre, par le moyen de l'œil qui s'est ouvert dans les *jhānas*. Nous avons déjà fait allusion à une transformation de la sensation que l'on a communément du corps : il s'agit de développer un tel processus, d'une part, en réalisant une conscience, toujours plus détachée

(13) *Dīgha-nikāyo*, II, 87.

(14) *Ibidem*, II, 89-90; *Majjhima-nikāyo*, LXXVII (II, 226-27).

(15) Cfr. par exemple *Dīgha-nikāyo*, II, 20-26.

et plus désindividualisée, et d'autre part en pénétrant jusque dans les forces profondes, « vitales » en un sens superbiologiques, qui régissent l'organisme et qui se rapportent au « double » ou « démon », à l'entité samsârique en nous. Ici la « connaissance » ne peut pas ne pas produire une transformation spéciale, soit même par degrés. L'esprit transfiguré en cette profondeur agit, pour ainsi dire, d'une manière « catalytique », il transmet au groupe de forces, avec lesquelles il entre en contact, sa propre nature, en sorte qu'à la fin la sensation confusément vitale et opaque que l'on a de la corporalité s'éclaircit en celle d'une « forme » transparente et lumineuse : lumineuse ou rayonnante, parce que, somme toute, de telles expériences se font en une condition correspondant à celle de taijasa, c'est-à-dire dans la condition de luminosité ou de radiance qui substitue l'état de rêve dans l'Eveillé. Tel est le vrai sens de l'« extraction du corps fait de mental », lequel n'est pas un « autre » corps, mais une expérience particulière de la puissance, ou de l'entité, dont le corps est la manifestation sensible.

Reste maintenant à voir en quelle mesure cette puissance est « purifiée », c'est-à-dire jusqu'à quel point le principe sidéral désindividualisé y a éliminé la nature samsârique et tient directement cette force en son propre pouvoir. C'est sur une telle force que *s'appuie* la manifestation corporelle : elle s'appuie, selon le même sens avec lequel on peut dire que la parole s'appuie sur la faculté de parler, dont elle est forgée, qui la dirige et qui peut la suspendre. Si la catharsis a été conduite jusqu'au fond, la force, qui se présente ici comme un « corps hypersensible fait de mental », a un pouvoir analogue, vis-à-vis de la forme corporelle manifestée. Il s'ensuit que celui qui a réalisé et contrôlé le corps comme ce « corps hypersensible », disposerait aussi en principe de cette double possi-

bilité : d'extraire ou de projeter, du même tronc, une autre image corporelle, égale ou diverse de la propre image; ou encore de réabsorber toute la forme manifestée dans la puissance dont elle est sortie pour la reprojeter ailleurs, sans résidu. La première possibilité correspond au pouvoir d'ubiquité, susceptible d'être développé jusqu'à la capacité, indiquée dans les textes, d'« apparaître en plusieurs personnes, tout en n'étant qu'un seul être, et de redevenir une seule personne, tout en étant plusieurs êtres ». Ici on suppose toujours la permanence, en un lieu déterminé, de la personne réelle et physique de l'agent, les autres formes étant seulement des images projetées, extraites de la propre forme subtile, que nous pourrions appeler la matrice de la corporalité. Quant à la seconde possibilité, elle laisse entendre le pouvoir d'apparaître ou de disparaître, de traverser des « parois solides, des murs et des montagnes sans en être empêché, tout comme s'ils étaient faits d'air », de marcher sur les eaux ou à travers l'atmosphère elle-même. La comparaison généralement employée par les textes pour une pareille phénoménologie extra-normale et, dans le cas d'un Eveillé, super-normale, est la suivante : de même qu'un homme fort étend le bras plié, ou plie le bras étendu, de même l'ascète disparaît d'un lieu et réapparaît dans un autre lieu : un autre lieu, qui peut aussi signifier une condition d'existence diverse de la condition terrestre.

Il est bien de devancer l'équivoque de ceux qui, pour expliquer des phénomènes de ce genre, peuvent penser à une « dématérialisation ». Ceci présupposerait l'existence d'une « matière » que, selon la signification moderne courante, les enseignements traditionnels n'ont jamais admise. L'existence matérielle n'est qu'une existence manifestée, une forme d'existence manifestée. Il ne s'agit donc pas

de se « dématérialiser », mais de réabsorber une forme manifestée en son principe inmanifesté pour la reprojetter ailleurs; on ne doit donc même pas penser à une sorte de voyage *à travers* la matière, d'un lieu en un autre, mais bien à l'acte de *retirer* en un lieu donné la forme manifestée, c'est-à-dire la figure corporelle, pour la faire de nouveau *émerger*, nouvellement visible, dans un autre lieu. « en passant par dessous », c'est-à-dire en se servant pour intermédiaire d'un principe qui, étant antérieur et supérieur à la manifestation, est libre de la condition spaciale, en sorte que l'on pourrait dire qu'il se trouve partout et, en même temps, nulle part. Le mental étant maintenant le centre du corps, l'image d'un lieu, adéquatement fixée par le mental dans les conditions requises, détermine *eo ipso* le phénomène de projection, sans regard pour les distances, en sorte que l'on dit que la projection en un lieu voisin demande le même « temps » qu'en un lieu extrêmement éloigné, attendu que l'acte mental pour évoquer l'un ou l'autre a la même durée (16).

Tout ceci donne peut-être le moyen d'éclairer la logique interne des phénomènes dont il est question dans les textes bouddhistes; phénomènes qui, pour être devenus extrêmement rares dans le monde moderne à cause de la physification toujours plus profonde de l'être humain, n'en sont pas moins réels. Nous nous référons ici à des phénomènes « réels » en un sens spécifique, entendant par là les distinguer de ceux qui peuvent être produits plus aisément par le moyen de procédés de suggestion, ou individuelle, ou collective. Enfin, on doit considérer la possibilité que les mêmes phénomènes, au lieu de partir des réalisations métaphysiques et ascétiques déjà énumérées, se réalisent par des voies plus ou moins ténébreuses, au moyen de con-

(16) *Milindapañha*, 82, 12 sq. (W. 306).

tacts déterminés avec des forces élémentaires. C'est à ce fait que le Bouddha fait allusion, lorsqu'il dit par exemple que les formes de vision super-normale qu'il possède, et dont disposent aussi maints Eveillés, sont créées par la concentration de l'esprit et ne sont point celles qui se relient à des pratiques inférieures ou à des rapports avec des esprits ou des anges (17).

Pour que les iddhis maintenant considérées soient parfaites, on présuppose naturellement une destruction sans résidu de l'« ignorance » et une résolution pareillement complète de l'entité samsârique (18) : c'est seulement alors que le pouvoir sur la racine, d'où se manifeste le corps, est parfait et que tous les éléments sur lesquels se base la manifestation de la forme corporelle sont dominés. En un tel cas-limite, plus que du susdit « corps fait de mental, muni de forme », il y a lieu de parler « du corps fait d'esprit » et de pure conscience, libre de forme — *arūpa* *paṭilābha*, qui peut être mis en relation avec le « corps bienheureux » — *tusito kāya* — dans lequel ressusciterait après la mort celui qui est sur la voie de l'éveil (19), et avec le « corps de transfiguration », dont on a parlé en certaines écoles gnostiques. C'est à lui qu'il faut visiblement se référer lorsque, dans les textes, on parle de l'*iddhi* correspondant au fait d'avoir le corps en son propre pouvoir jusque dans le monde de Brahmā, c'est-à-dire jusque dans la condition du pur être. On trouve souvent, dans les développements mahāyāniques de l'enseignement bouddhiste, des approfondissements de telles vues, au moyen desquels on peut saisir la signification plus profonde qui

(17) *Anguttara-nikāya*, III, 60.

(18) En utilisant la terminologie taoïste, cette résolution pourrait être appelée une distillation complète de l'élément *yin* en pur *yang*.

(19) Cfr. *Majjhima-nikāya*, CXXIII (III, 196) ; CXLIH (III, 372).

se cacha peut-être dans le docétisme chrétien. Selon ces conceptions mahâyâniques, les Accomplis, les Tathâgatas, n'ont pas un corps à proprement parler. En réalité, il ne s'agit pas de ne pas avoir de corps, mais bien d'en posséder entièrement tous les principes sur lesquels se base la manifestation sensible de ce corps, du haut d'une conscience absolument libérée. Si c'en était le lieu, on pourrait ici passer à d'intéressantes interprétations à l'égard du véritable sens des diverses traditions relatives aux êtres qui ne seraient jamais « morts », qui auraient été « ravis », qui seraient disparus du monde physique sans laisser de corps derrière eux (20). Quoi qu'il en soit, la conception bouddhiste la plus ancienne du double « corps » au delà du corps physique, tout comme la conception mahâyânique du trikâya, du triple corps du Bouddha, doit être rapportée à trois degrés d'une même réalisation et doit être mise en relation, soit avec la doctrine générale hindoue des « trois mondes », soit avec les vues — surtout sâmkhya — concernant les trois corps, matériel, subtil (ou vital) et causal — *sthûla-* (ou *kârîya-*) *lînga-* (ou *sûkshma-*) et *kârana-çarîra*. Vivre le corps en tant que pur, dominé, libre, plastique, intangible instrument de manifestation — est la limite suprême.

A propos de « prodiges », nous voulons dire quelques mots encore sur le point suivant. On a vu que, pour le bouddhisme, dans le cas où les « pouvoirs » ne sont pas recherchés en eux-mêmes, mais se sont présentés comme

(20) Cfr. également sur ce point notre ouvrage : *La tradizione ermetica*, cit. Le bouddhisme connaît lui-même le « nirvâna du feu qui ne laisse pas de résidus ». Cfr. *Udâna* (VIII, 10) : Dabba s'élève dans les airs et s'immerge dans la contemplation de l'élément igné, pour passer ensuite dans le nirvâna, « Ni graisse, ni cendres ne restèrent de son corps incendié ». Cette concentration sur le feu renvoie aux Tantras. Cfr. DE LA VALLÉE POUSSIN, dans la traduction de l'*Abhidharmaśāstra*, IV, p. 229.

des possibilités naturelles en des degrés déterminés de l'éveil, ils peuvent, où il importe, être utilisés avec un esprit pur, selon la même indifférence avec laquelle l'homme commun utilise ses sens et ses membres. Il existe toutefois des cas particuliers dans lesquels le « prodige », le fait extra-normal, peut revêtir un caractère « sacré » et « noble » — ariya : c'est le cas, par exemple, où le prodige possède un pouvoir d'illumination, du fait que le phénomène devient le symbole et la sensibilisation d'une signification transcendante et, par là, fait surgir l'évidence d'une dépendance de la « nature » vis-à-vis d'un ordre supérieur (21). On trouve également rapportés, dans le bouddhisme, certains de ces prodiges vrais et sacrés. Par exemple, le fait de marcher sur les eaux : là où l'ascète réalise, en une profonde méditation, l'état de celui qui s'est échappé du « courant », des « eaux », de celui qui, semblable au lotus de l'image déjà rapportée, surgit hors des eaux, non touché par elles — en des conditions déterminées, peut se produire un signe cosmique de cette réalisation, c'est-à-dire le pouvoir réel de marcher sur les eaux sans enfoncer. On rapporte, dans un texte, qu'un prodige de ce genre commença toutefois à être neutralisé au moment où le mental de l'ascète se relâcha dans la concentration spirituelle (22). Un second cas : on sait bien comment fut appliqué au Bouddha le symbolisme de celui qui a passé le courant et qui, ayant atteint l'autre rive, aide les nobles fils à y parvenir (23). Or, au moment de réaliser cette signification, se détermine, dans le domaine du « prodige », un nouveau témoignage cosmique : le Bouddha et ses disciples, en train de passer un fleuve, se trouvent déjà

(21) Cfr. *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit.

(22) *Jātaka*, CXC. In *ibidem*, CCLXIII, il cesse parce que l'ascète s'est contaminé avec une femme.

(23) *Suttanipāta*, III, vi, 36.

magiquement transportés sur l'autre rive (24). Encore un autre exemple. Rencontrant le redoutable bandit Angulimâlo, le Bouddha crée le phénomène suivant : bien que courant à toutes jambes, le bandit ne parvient pas à rejoindre l'Accompli qui est immobile. *Celui qui est immobile, va; celui qui va, reste immobile* (25). Une signification transcendante se sensibilise de nouveau en un tel prodige : au mouvement, qui ne conduit pas existentiellement de l'avant, avec lequel « on ne rejoint pas la fin du monde », s'oppose cette immobilité, cette stabilité surnaturelle qui, aux yeux des êtres emportés par le courant samsârique, doit apparaître comme une marche vertigineuse et effrayante.

Que soient ou non arrivées historiquement de telles irruptions, pleines de sens, d'un ordre supérieur dans l'ordre naturel, elles servent toutefois, dans les textes, à donner le sens d'une catégorie donnée de prodiges « sacrés » et « nobles ». Quant aux autres phénomènes extra-normaux ou super-normaux, ceux-ci n'ont pas le caractère de « miracle », d'événement incompréhensible et irrationnel, comme en de nombreuses formes populaires et même non populaires de religion. Ils possèdent, au contraire, une logique propre, ils se relient à une vision donnée du monde, et la voie de l'éveil, en ses divers degrés, offre déjà le principe de l'explication de leur possibilité réelle.

(24) *Mahâparinirvâṇa-sûtra*, I, 33-34.

(25) *Majjhima-nikâya*, LXXXVI (II, 384).

VIII

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA GRANDE LIBÉRATION

La pure doctrine originaire des Ariyas est nettement anti-évolutionniste. Le « devenir » ne contient aucune signification. Le circuit dans les états multiples de l'existence ne conduit pas au sans-mort (1). Il n'y a pas de commencement, ni de progrès, ni de fin dans la succession des états conditionnés par l' « ignorance » et par l' « agitation ». On dit : alors qu'il n'y a pas de montagne sublime et puissante qui ne s'écroule un jour, ni d'océan qui, un jour, ne s'assèche, par contre il n'y a point de terme à la destinée des êtres humains, qui à travers leur identification *samsârique* passent d'un état d'existence à un autre, ressemblant au chien qui tourne et tourne, solidement attaché à un pieu ou à une colonne (2). En reprenant le symbolisme des deux rives, on ajoute que si les êtres qui entrent dans les eaux sont bien peu, encore moins nombreux sont ceux qui atteignent l'autre rive, alors que la

(1) *Samyutta-nikâya*, II-179.

(2) *Ibidem*, XXII, 99.

grande masse des vivants va et vient en courant sur cette rive (3). Rare est l'apparition d'un parfait Eveillé dans le monde (4). Elle ressemble à la miraculeuse éclosion d'une fleur à côté d'un tas de fumier, qui représente précisément la masse méprisable du vulgaire (5).

Que le bouddhisme considère une différence essentielle entre le « fils du monde » — puthujjana — et les « fils du fils des Çâkyas », cela est déjà connu, tout comme l'on sait aussi que, par le terme « monde », le bouddhisme n'entend pas seulement l'existence terrestre, mais n'importe quelle forme conditionnée d'existence, soit supérieure, soit inférieure à l'état humain. La voie ariya de l'éveil a donc, comme tendance générale, un caractère absolument « vertical »; elle ne conçoit pas des « progressivités »; entre l'état de nirvâna et n'importe quel autre état, qu'il soit démonien, titanique, humain ou céleste, elle voit un hiatus. L'état de nirvâna, on ne le trouve pas « en allant »; on ne le trouve pas le long de la direction horizontale du temps, pas même le long de celle de la perpétuité, de la longévité ou de l'existence indéfinie attribuée aux diverses entités angéliques et célestes, et au dieu théiste lui-même, au Brahmâ. La sambodhi, l'illumination absolue, le « savoir » qui libère, est parfois comparée à la foudre (6), ce qui doit être mis visiblement en

(3) *Anguttara-nikâya*, X, 117; *Dhammapada*, 85.

(4) *Anguttara-nikâya*, IV, 96.

(5) *Dhammapada*, 58-59.

(6) *Anguttara-nikâya*, III, 25; *Majjhima-nikâya*, X (I, 92), LXXXV (II, 381). — Dans ce texte, l'esprit de celui qui, encore vivant, a détruit la manie et atteint à la libération, est également comparé au diamant. Le terme sanscrit vajra (thibétain : dorje) comprend les deux sens : éclair et diamant, et il a été particulièrement employé dans le bouddhisme thibétain pour désigner l'essence de l'illumination et la nature de celui qui est fait d'illumination. En même

relation avec son caractère extra-temporel. C'est pourquoi tout ce qui se relie au développement extra-samsârique doit être considéré d'un point de vue tout spécial. Déjà dans les textes les plus anciens on fait allusion à la relativité du temps nécessaire pour atteindre l'accomplissement : sept ans, sept mois, sept jours, le jour même de l'audition (7). Dans le Mahâyâna et dans le Zenn, cette idée deviendra toujours plus insistante. Dans un texte mahâyânique, on dit que l'on ne doit pas éprouver de crainte ou d'angoisse à la pensée que « l'on s'éveillera tardivement à l'incomparable et parfaite connaissance », celle-ci se reliant à un moment qui « est l'extrême limite [confinant] avec quelque chose qui n'a pas un "avant" et qui est donc un non-limite ». On ne doit pas plus formuler l'idée déprimante : « Grande et longue est cette limite qui n'a pas un "avant" », puisque « cette limite sans "avant" et qui n'est donc pas une limite, se relie à un unique moment spirituel » (8). On veut ainsi dire que ce qui, du point de vue de la conscience samsârique, peut apparaître comme un lointain but final, se trouve en réalité hors de toute séquence, en sorte que le réaliser signifie

temps, il désigne aussi le sceptre des suprêmes représentants de l'autorité spirituelle lamaïque. Ce symbolisme, nous conduirait loin en des considérations de mythologie comparée, jusqu'à la force-foudre symbolisée par les haches hyperboréennes préhistoriques et au symbolisme de la foudre qui a toujours accompagné les figures divines « olympiennes » des civilisations aryennes. La « voie du vajra », c'est-à-dire la « voie du diamant et de la foudre » (vajra-yâna) est la désignation du bouddhisme tantrique et magique, pour lequel nous renvoyons à notre ouvrage *Lo Yoga della potenza*, op. cit.

(7) Cfr. *Majjhima-nikâya*, LXXXV (II, 381). — A ce propos, on peut rappeler les paroles attribuées au Bouddha par le *Vajrasamâdhisûtra*, lorsqu'il dit qu'une durée de cinquante années ne représente pas une période de temps, mais seulement l'éveil d'une pensée (*apud* Suruki).

(8) *Prajñâpâramitâ*, textes in M. WALLESER, Göttingen, 1914, XIX, p. 120.

le réaliser aussi comme quelque chose qui n'a pas eu d' « avant », qui n'a pas d'antécédents, qui n'a pas un temps, d'où il est possible de dire que tout ce qui conduisit jusqu'à lui demeure détruit *eo ipso*. La voie, l'effort, la gradualité, le « fait » — *samkrta* — tout ceci tombe, se dissipe comme un brouillard, comme un songe. La théorie *sāmkhya*, relative au *purusha*, et la théorie *upanishadique*, puis *védāntine*, relative à l'*ātmā*, ont le même sens : l'*ātmā* ou *purusha* est éternellement présent. Ce n'est pas lui qui « tourne », qui « fait », qui s'efforce, qui avance. L'illumination est un éclair dans lequel se réalise cette présence sans « avant », ou « après ».

Le fait de reconnaître une pareille discontinuité de l'état d'illumination absolue n'empêche pas pourtant de considérer également une série de cas, correspondant aux diverses approximations au point d'où il est possible d'accomplir le saut dans la direction transcendante, lorsque la force pour le faire est complètement présente. Dans les textes bouddhistes on examine aussi, à cet égard, diverses possibilités, que l'on doit interpréter en ayant également en vue les conceptions générales hindoues concernant l'outre-tombe et les diverses formes de la libération.

Le degré suprême correspond à celui qui déjà comme homme, en vie, a complètement réalisé l'extinction pour avoir détruit — sans résidu et sans possibilité d'un nouveau bourgeonnement — l'ignorance primordiale (*avijjā*), la soif (*taṇhā*), les intoxications transcendantales (les *āsavas*). Pour un tel être, une rechute, un passage en une quelconque forme conditionnée d'existence est aussi impossible que, pour le Gange, le fait de couler vers l'Occident (9). Cette même « manie », par laquelle il aurait pu

(9) *Samgutta-nikāya*, XXXV, 203.

renaître comme un dieu, en lui « est tarie, tranchée aux racines, rendue pareille à une souche de palmier qui ne peut plus rebourgeonner, qui ne peut plus se reproduire » (10). Il est appelé le non-combattant, celui qui n'a plus besoin de combattre dans le triple domaine de la droite vie, de la contemplation, de la connaissance transcendante, ainsi qu'en celui des pouvoirs (11). Qu'« il fasse renaître l'attachement dans son corps ou qu'il fasse repalper son cœur : un tel cas ne peut pas advenir » (12). Etre puissant et insaisissable, il n'existe rien qui le puisse atteindre, altérer ou constituer un péril pour lui. Quant à tout ce qu'il peut encore « faire », s'y applique l'image de la main sans blessure : « qui a la main sans blessure peut toucher le poison : le poison ne pénètre pas où il n'y a pas de blessure » (13). Soit qu'« il aille ou s'arrête ou dorme ou veille », en lui la parfaite clarté du savoir conforme à la réalité : « En moi, est tarie la manie » est toujours présente — justement comme en celui, à qui auraient été coupés les pieds et les mains serait toujours présent le savoir : « Les pieds et les mains m'ont été tranchés » (14). Ici on se sert aussi du terme *nirupadhi*, qui désigne la destruction du « substratum » — *upadhi*. Ce substratum — qui à son tour doit être mis en relation avec les *sankhâras* et avec le *kamma* (*karma*) — peut être rapporté, en général, à l'« entité de soif » que tout être non libéré confirme et alimente, au point de créer la possibilité d'un nouveau jaillissement, d'une nouvelle

(10) *Anguttara-nikāya*, IV, 36.

(11) *Ibidem*, XI, 11. Cfr. *Jātaka*, LXX : « Elle n'est pas une bonne victoire, celle après laquelle tu peux encore être vaincu. Une bonne victoire est celle grâce à laquelle tu deviens invincible ».

(12) *Majjhima-nikāya*, CV (III, 50).

(13) *Dhammapada*, 124.

(14) *Majjhima-nikāya*, LXXVI (II, 256).

combustion, après que la matière offerte par une vie individuelle s'est épuisée. Dans le « parfait Eveillé », ce substratum n'existe plus : forme obscure et oblique, engendrée par l'ignorance et par le « sommeil », celle-ci est détruite et dissoute par la lumière crue et immuable qu'il a réalisé en lui.

C'est pourquoi jâra, l'épuisement des possibilités vitales, l'« accomplissement du temps » et la dissociation de l'agrégat constituant l'être individuel, représente pour l'Eveillé une dissolution définitive. Il peut dire : « La forme extérieure de celui qui a atteint la vérité est devant vous, mais ce qui le lie à l'existence a été coupé... Lors de la dissolution du corps ni les dieux, ni les hommes ne pourront plus le voir » (15). En de pareils cas, avec la mort physique s'écroule quelque chose qui avait seulement une existence automatique, conditionnée en un sens positif — c'est-à-dire conditionnée par la seule volonté, sans soif, de l'Accompli : il s'agit de ce que l'on dénomme le khandha-parhinibbâna, qui représente, par conséquent, un événement contingent, sans effets dans l'ordre d'un état spirituel qui, par définition, ne connaît « ni augmentation, ni diminution, ni composition ». Le terme parinibbuto, « complètement éteint », en divers textes est appliqué au Bouddha encore vivant. La mort matérielle, physique, ne fait que dissoudre les derniers éléments matériels d'un être qui est déjà mort au monde, sans laisser de résidu (16).

D'autre part, puisque l'on a vu que l'ascèse bouddhiste ne se limite pas à un détachement, mais se développe en une pénétration et en une domination des énergies les plus profondes de la manifestation corporelle, la mort d'un

(15) *Dīgha-nikāya*, I, ii, 73.

(16) *Saṃyutta-nikāya*, III, 119.

Eveillé a toujours un caractère volontaire, à tout le moins au sens d'un assentiment, d'une non-intervention. On a donc justement dit que, « pour mourir, un Bouddha doit *vouloir* mourir, sinon aucune infirmité ne saurait le tuer ». La vraie mort du prince Siddharta survint lorsque, quelque temps avant son trépas effectif, il décida consciemment de ne plus vouloir vivre davantage. « Dès lors il sait et il prédit plusieurs fois l'heure et le moment, le lieu et le grabat où sa respiration s'arrêtera pour toujours. La mort du corps devient ainsi un fait secondaire, parfaitement négligeable, et importe bien peu la cause qui la déterminera » (17).

Le bouddhisme, comme le stoïcisme, ne condamne pas le suicide. Le « fait de prendre l'arme » — c'est-à-dire le fait de se tuer — n'est pas une chose que réprouve la doctrine des Ariyas : pour autant qu'il s'agisse de personnes qui aient effectivement atteint l'extinction. Ceci est laissé au libre-arbitre de chacun. En vain, Mâra, le démon de ce monde, mais aussi du monde de Brahmâ, cherche l'âme de l'ascète Channo, qui avait « empoigné l'arme » (18). Dans le cas en question, il ne s'agit pas, en effet, d'une recherche de la mort par suite d'une faiblesse quelconque en face de la vie, par suite d'une forme quelconque de désespoir, d'attachement ou de douleur. On sait déjà que la prémisse de l'extinction est d'avoir vaincu le désir même de l'extinction, d'avoir réalisé l'état de celui qui est libre et qui n'éprouve de désir ni pour l'existence, ni pour

(17) C. FORMICHI, *Apologia del buddhismo*, Rome, 1925, p. 29. — Le Bouddha avait déclaré qu'en voulant, il, aurait pu également vivre pendant des aeons (cfr. *Mahâparinirvâna*, III, 3). Sur le pouvoir des Bouddhas et de certains Ariyas de prolonger la vie ou de dissoudre les énergies vitales, cfr. *Abhidharmakośa*, II, 10; VII, 41.

(18) *Samyutta-nikâya*, III, 87, 119-20; XXXV, 87; *Majjhima-nikâya*, CXLIV (II, 376).

laisser l'existence (19). L'acte de s'ôter la vie représenterait alors, ici, un acte sans aucune importance, presque semblable à celui d'un homme qui, étant assis selon une certaine position, croit bon d'en changer à un moment donné, ou encore d'un homme qui décide de chasser un insecte qui ne finissait pas de lui bourdonner aux oreilles et qu'il avait jusqu'alors supporté avec calme. Ceci, comme tous les autres actes d'un Eveillé, ne crée pas de *sankhâra*, n'altère pas quoi qu'il en soit la réalisation atteinte, ne détermine pas des causes de futurs effets (20).

Toutefois il convient de tenir présent à l'esprit que la stature spirituelle d'un Eveillé est telle, que le moment où il croit de laisser sa forme humaine d'apparaître, ne peut être arbitraire ou soumise à des considérations accidentelles. Il existe, comme argument contre la mort volontaire, un texte qui rappelle, non seulement tous les éléments positifs que présente la vie d'un Eveillé, mais aussi tout ce qu'il peut donner, en vivant encore, à des êtres qui ont besoin d'un guide. Un Eveillé aura toujours, en une certaine mesure — mesure qui, plus tard, dans le *Mahâyâna*, sera exagérée — le sens d'une mission, dont il fera dépendre le cours et le moment de la fin de sa vie. Le prince Siddharta déclara qu'il ne serait pas entré définitivement dans le *nirvâna* en disparaissant du monde physique et en acceptant de mourir, avant que, par le moyen d'un groupe de disciples dignes et illuminés qui l'auraient réalisée, la doctrine n'eût pas été consolidée ni bien annoncée dans le monde des hommes comme en celui des

(19) *Attharakavagga*, X, 9. Cfr. *Udâna* (III, 10) : « Ceux qui pensent pouvoir sortir de l'existence par le moyen de la non-existence ne se libèrent pas de l'existence ». Le bouddhisme condamne aussi bien la soif d'existence que celle de non-existence (*bhavavibhava-trsnâ*).

(20) *Milindapañha*, 195, 1 sq. (437).

êtres célestes (21). C'est à ce moment-là que l'Accompli, avec parfaite conscience et clarté d'esprit, aurait alors « déposé sa volonté de vivre », que, « recueilli et intérieurement heureux », il aurait brisé sa personnalité « comme on brise une cuirasse » (22), trépas auquel la légende devait rapporter des signes cosmiques et des prodiges, partiellement semblables à ceux mêmes que l'on a associés à la mort du Christ (23). D'autres textes rapportent les mouvements de l'esprit d'un Accompli au moment de la mort : il parcourt en montant les états correspondants aux quatre jhânas et, au delà d'eux, il se dirige vers les plans correspondant aux quatre premières réalisations libres de forme, c'est-à-dire jusqu'à l'état au delà de la conscience et de la non-conscience. D'une telle altitude, l'esprit redescend par degrés jusqu'au premier jhâna, de celui-ci il passe au quatrième jhâna qui, on le sait, correspond à la limite de la conscience individuée par un « nom-et-forme », et de là, dans l'élan de cette force descendue du monde d'au-delà de la forme, il se détache, il « sort », « il part pour ne plus revenir » (24).

Tout cela, pour ce qui concerne la plus haute forme de libération en vivant comme un homme : en exacte correspondance avec la réalisation de celui qui, dans la tradition générale hindoue, est appelé le jivan-mukli, terme qui veut précisément dire le « libéré en vie ». En dehors du cas du jivan-mukta, la même tradition considère toutefois aussi celui du vidêha-mukta, où la libération est atteinte au moment de la mort physique, laquelle, à la différence du cas précédent, est la seule à offrir l'occasion pour que deviennent pleinement actuelles une libération

(21) *Anguttara-nikâya*, VIII, 70.

(22) *Ibidem*.

(23) *Mahâparinirvâna*, V, 52-56.

(24) *Ibidem*; *Saṅgutta-nikâya*, VI, 5.

et une illumination virtuelles. Cette possibilité est également prise en considération par le bouddhisme : les sens spirituels — dit-on — peuvent s'éclaircir complètement et l'œil de la connaissance suprême peut s'ouvrir au moment de la mort. La fin de la vie physique coïncide alors avec celle de la manie, avec la destruction définitive des *âsavas*. Tel est le cas de celui que l'on appelle le *samasisi* (25). Une telle transformation suprême serait facilitée, lorsque serait présent ou un Eveillé, ou un disciple de l'Eveillé, pour remémorer la doctrine au mourant, ou lorsque l'on aurait la force de l'avoir présente à l'esprit en un tel moment (26). Nous avons déjà dit que la pratique constante et bien comprise d'une respiration consciente fut considérée comme un des moyens pour pouvoir conserver plus aisément une claire connaissance jusque dans les ultimes instants de l'existence terrestre. En ce qui nous concerne, nous pouvons faire noter que les conditions déjà précisées de l'homme occidental moderne sont telles, que dans la très grande majorité des cas la possibilité d'une libération peut être seulement conçue sous cette forme, c'est-à-dire à l'occasion favorisée par une solution violente, déterminée à son tour par la dissolution de l'agrégat de la personne : en présupposant toujours que toute une existence ait servi à orienter chaque force du propre être, y compris les plus profondes et les semi-conscientes, selon la direction transcendante.

Passons maintenant à l'examen des possibilités considérées par les textes bouddhistes à l'égard de ceux qui, ayant suivi la voie des *Ariyas*, ne rejoignent pourtant pas la libération ni en vie, ni à l'heure de la mort.*

(25) *Anguttara-nikâya*, VII, 16-17; *Majjhima-nikâya*, CXXXVI (III, 313).

(26) *Anguttara-nikâya*, IV, 56.

Le type général, qui est ici considéré, est le sotâpanna, c'est-à-dire : « celui qui est entré dans le courant ». Il est le « noble fils » qui a fait en sorte que la force fondamentale de sa vie soit informée par ce qui se trouve au delà de la vie, raison pour laquelle se trouve éliminé le danger de suivre une « voie descendante ». Plus exactement, « entre dans le courant » celui qui nourrit une inébranlable confiance pour la doctrine, qui a un œil entraîné pour connaître chaque phénomène selon sa genèse conditionnée et qui a suivi les cinq préceptes fondamentaux de la « droite conduite » : s'abstenir de tuer, de prendre ce qui n'est pas donné, de la luxure, du mensonge, de l'usage de substances enivrantes (27). En d'autres textes, on trouve un point de vue quelque peu différent : entre dans le courant, essentiellement celui qui a déjà surmonté trois des cinq liens, et précisément la manie du « Moi », le doute et la pratique obtuse de rites et de préceptes moraux en vue d'un au-delà divin. Toutefois les deux autres liens — désir et aversion — bien qu'affaiblis, subsistent, et c'est pourquoi l'homme en question ne réalise pas déjà l'extinction pendant sa vie terrestre ou à la fin de celle-ci. Pourtant il peut estimer que son destin est déjà décidé. Les forces adverses ne prévaudront pas. Il est déjà consolidé dans la droite loi, il n'est pas exposé à de véritables rechutes, il possède une connaissance supérieure. Il a échappé à la perte, il possède une sécurité, il peut être certain de mettre fin à l'état de dukkha et d'atteindre l'illumination, le parfait éveil, lorsque le temps en sera venu (28). On use même de la comparaison du premier né d'un roi guerrier, convenablement consacré, qui a la certitude de s'asseoir un

(27) *Ibidem*, X, 92.

(28) *Cfr. ibidem*, X, 92; VI, 97; *Majjhima-nikâyo*, LXVIII (II, 175).

jour sur le trône : c'est un sentiment tout semblable qu'éprouve l'ascète qui est « un guerrier saint », qui a suivi le sentier des Ariyas et qui, inébranlable, attend la suprême libération (29).

Le destin de celui qui, dans le plus profond noyau de son propre être, n'appartient plus au monde du devenir, dépend de la force des *sankâras* correspondant aux deux liens non encore résolus. Certains textes, comme solution — pourrait-on dire — péjorative, considèrent ces cas : une seule réapparition — *ekabijin* ; ou bien le passage de génération en génération — *kolankola* — pour ressurgir, en des moments appropriés, selon deux ou trois nobles formes de manifestation ; ou, enfin, le fait de renaître sept fois au maximum en des états qui ne sont pas tous nécessairement humains — *sattakkhattu-parama*. Après quoi, la condition de *dukkha* serait définitivement détruite (30). Ces références étant fort schématiques dans les textes, on ne peut pas être complètement certain du vrai sens de la doctrine. Puisque ces possibilités sont distinctes d'autres cas dont nous parlerons sous peu et qui se rapportent de façon univoque à l'extinction réalisée en un des mondes des « formes pures » ou encore « libres de la forme », il semblerait qu'il s'agisse, ici, de réapparitions dans le *kâma-loka*, c'est-à-dire dans la sphère subcéleste, à laquelle appartient essentiellement la condition humaine. Nous trouvons-nous donc, de nouveau, en face d'une idée « réincarnationiste » ? Celui qui « est entré dans le courant » réapparaîtrait-il peut-être de nouveau en tant qu'homme ? Nous croyons qu'ici on doit plutôt se référer à une vue spéciale, différente de la simple idée des multiples existences terrestres d'un « Moi » qui passerait de

(29) *Anguttara-nikâya*, IV, 87.

(30) *Ibidem*, XI, 12.

l'une à l'autre d'entre elles : à une vue pour laquelle le terme du texte employé — « rebourgeonnement » — nous offre un point d'appui. Qui « est entré dans le courant » a transformé la souche dont il est venu à la vie : dans le « courant » qui le constitue, se trouve désormais l'élément bodhi, quelque chose d'extra-samsârique, qui sert à déterminer, pour ainsi dire, une nouvelle ligne d'hérédité et, surtout, un certain principe de continuité non admissible — selon ce que l'on a déjà vu — en celui qui appartient au monde du devenir et de l'ignorance. On peut ainsi penser à une matrice ou à une souche super-individuelle, non plus seulement samsârique, d'êtres qui tendent vers la libération, comme en une série d'assauts (correspondant chacun à chaque vie) destinés, à la fin, à réussir dans un être donné, le dernier de la série. Si donc l'un fait échec, c'est l'autre qui apparaît, pour reprendre les positions du premier et se porter encore plus avant : ceci, dans les limites d'un espace déterminé par certaines lois cycliques et lié au nombre 7, dont l'importance pour ce qui concerne les développements est connue jusque dans le domaine profane. Il ne s'agit donc pas de l'idée absurde d'un « Moi individuel, qui retourne ou voyage d'existence en existence, mais bien de diverses manifestations d'un même principe déjà super-individuel, mais non encore pleinement conscient : manifestations qui se trouvent placées sous le signe de la force extra-samsârique désormais éveillée et destinée tôt ou tard à produire l'être parfaitement illuminé avec lequel elle « passera outre », en se libérant entièrement. De deux livres de Meyrink, qui sont plus que de simples romans — *Der Engel von westlichen Fenster* et *Der weisse Domenikaner* — le lecteur pourra peut-être se faire une idée plus intuitive de cas de ce genre.

En fait de manifestations successives, le bouddhisme considère des lois analogues à celles que découvrit Mendel

à propos de l'hérédité physique. On sait que, selon les lois mendéliennes, certains éléments d'une hérédité peuvent voir, au long des générations, un caractère « couvert » vis-à-vis du caractère « dominant » d'autres éléments : ils semblent disparaître, alors qu'ils sont simplement latents et prêts à réémerger et à se réaffirmer dès que la puissance, qui avait tout d'abord prédominé, s'affaiblit — dans notre cas : dès que la matière, apte à déterminer une nouvelle combustion, est présente. Selon le bouddhisme, ceci est valable, du reste, aussi bien pour les éléments positifs que pour les éléments négatifs qui à la fin d'une vie prennent la qualité d'un upadhi, d'un substratum d'existence. C'est pourquoi des formes illusoire de libération sont possibles, illusoire, parce qu'elles ont un temps à elles, après lequel les résidus négatifs, apparemment disparus, se réaffirment en reconduisant à des formes conditionnées d'existence. Le cas opposé peut également se produire, celui d'un principe de libération et d'illumination désormais établi, qui ne pourra toutefois affleurer et pleinement agir qu'à l'épuisement de la force d'éléments négatifs, *samsâriques*, non résolus, lesquels peuvent parfois sembler prédominer, alors qu'ils sont déjà tranchés en leurs racinations (31). On peut penser à ceci

(31) Cfr. *Anguttara-nikāyo*, X, 206; III, 98. — En ce qui concerne les *sankhāras* et les *upadhis*, c'est-à-dire les virtualités d'une nouvelle combustion, la conscience commune, psychologique, ne doit pas valoir comme critère extrême. Il peut se faire qu'avec l'âge et l'usure des organes, ne se fasse pas sentir une tendance ou une soif déjà alimentée et non domptée. Mais cela ne veut pas dire qu'elle en soit pour autant disparue, en tant que *sankhāra*. Elle est seulement passée à l'état latent, en attente d'une nouvelle conjoncture. C'est à cela que se réfère la doctrine bouddhiste des « possessions » — *prāpti*. Lorsqu'en satisfaisant, par exemple, un désir, il semble épuisé, ce n'est pas pour autant qu'il soit éliminé — au contraire, il reste agrégé au Moi et au tronc auquel il appartient. Inexistant en acte, il subsiste en puissance. Et la « possession » — *prāpti* — conduira à

dans le cas de réapparitions discontinues au cours des générations (émersions séparées de types supérieurs, extrasamsâriques, avec des intervalles de silence) et dans le cas aussi de tout ce qui peut apparaître comme une « initiation spontanée ». Mais la même idée s'applique également aux cas qui nous restent à considérer et qui, comme nous disions, se réfèrent désormais, sans aucun doute possible, à des libérations pouvant se produire dans les états « célestes » posthumes.

Pour de tels cas aussi, on retrouve un équivalent dans la tradition générale hindoue, laquelle considère ce que l'on appelle « libération différée » ou « libération par degrés » — *krama-mukti* (32). Pour ces possibilités d'atteindre l'état de *nirvâna* en des modes d'être, qui ne peuvent plus se dire humains, la condition présupposée est d'avoir virtuellement coupé aussi les deux liens constitués par la soif et par l'aversion, c'est-à-dire par les différenciations élémentaires de la manie primordiale. Si ce surpassement

la remanifestation (*sammukhibhâva*), tôt ou tard (cfr. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Nirvâna*, op. cit., p. 164). Il faut également tenir compte, éventuellement, de forces qui ne se sont pas pleinement manifestées ni « déchargées », et qui, en des cas donnés, doivent être conduites à consommation, même au prix d'en subir, comme individus, comme hommes, des effets délétères. Quelque chose de pareil fut deviné par les gnostiques carpoératiens. Cfr. encore l'image contenue dans le *Golem* de G. MEYRINK, c. XVIII : « L'homme est comme un tube de verre où courent des boules multicolores. Dans la vie de presque tous les êtres, la boule est unique. Si elle est rouge, on dit que l'homme est "méchant". Si elle est jaune, on dit qu'il est "bon"; si deux boules se suivent — une rouge et une jaune — on a un "caractère instable". Nous, les "mordus par le serpent", nous vivons en notre vie ce qui arrive généralement à toute la race d'un âge entier : les boules multicolores passent à travers le tube de verre en une course folle, l'une derrière l'autre, et lorsqu'elles sont épuisées — nous sommes devenus des prophètes — des images de la divinité ».

(32) Cfr. R. GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Védanta*, Paris, 1925, p. 181 sq.

ne doit pas avoir un caractère purement psychologique, et donc éphémère, il faut que l'ascète en son existence terrestre ait développé à un haut degré, soit la contemplation déterminatrice d'un calme supérieur — samatha —, soit le « savoir », strictement lié à la volonté de l'inconditionné, qui conduit à la révolusio et au détachement, et qui fait réaliser la non-substantialité de tout ce qui est samsârique — vipassanâ (33). Lorsque de telles conditions sont réalisées, au point de posséder le début d'une suprême « neutralité » au-delà de tout désir, au-delà de toute aversion, le monde « divin » lui-même peut être dépassé ; le lien du « Moi », que celui qui « entre dans le courant » a déjà tranché en ce qui concerne l'état humain d'existence, est alors coupé également vis-à-vis de n'importe quelle forme individuée et conditionnée d'existence, non exclues les plus hautes et les plus lumineuses. Dans le « courant » agit donc une force, destinée à empêcher qu'une quelconque des étapes de ce « voyage céleste », dont on parle dans toutes les traditions, avec un symbolisme varié, jusqu'à celui de Dante, puisse être considérée comme une extrême instance, destinée au contraire à faire en sorte que, dans des états super-humains d'existence, par définitive consommation de tout attachement, se réalise la possibilité de cette extinction, qui au cours de la condition humaine n'avait pu être rejointe, pas même à l'heure de la mort. Ici l'ascèse a effectivement créé les conditions pour une réelle, absolue survivance à la mort, pour cette survivance que diverses religions, le christianisme en premier lieu, supposent se produire dans tous les êtres, là où elle n'est logiquement concevable que pour le petit nombre de ceux qui déjà en tant qu'hommes ont su se réaliser comme quelque chose de plus que des hommes et ont consciem-

(33) *Anguttara-nikâya*, IV, 124.

ment participé — à tout le moins par éclairs — à des états libres de la condition individuelle.

Ceci étant dit, les possibilités de libération au-delà de la mort, considérées par l'enseignement bouddhiste, sont les suivantes :

1) celui qui se délie et qui « disparaît » à la moitié du développement — antarâparinibbâyin ;

2) celui qui parvient à ceci après la première moitié du développement — upahacca-parinibbâyin ;

3) celui qui atteint la libération sans une action — asankhâra-parinibbâyin ;

4) celui qui atteint la libération avec une action — sasankhâra-parinibbâyin ;

5) celui qui va à contre-courant vers les augustes dieux — uddhamsota akanittha-gâma.

Toutes ces réalisations adviendraient dans une des sphères des « formes pures » — rūpa-loka — ou des sphères libres de forme — arūpaloka — constituant, en leur ensemble, ce que l'on appelle les « résidences des purs » ou « champs purs » — suddhāvāsa — équivalents des demeures qui, dans les anciennes traditions occidentales, portèrent le nom de « Champs-Élysées » ou de « séjour des héros » (34). L'ordre, selon lequel ces divers cas ont été donnés ci-dessus, correspond à une hiérarchie descendante : depuis des formes plus parfaites on va vers des formes moins parfaites. Pour tous ces cas, est toutefois valable le terme anâgamin, c'est-à-dire : « celui qui ne revient plus », qu'il convient d'entendre comme celui qui ne passe plus à une autre forme d'existence conditionnée et manifestée, parce qu'il a complètement vaincu la force qui pourrait l'y conduire contre sa volonté. Ce terme est le

(34) *Ibidem*, VII, 16-17; IX, 12; X, 63; III, 85-86; *Puggala-paṇṇatti*, 40-46, *Vishuddimaggā*, XXIII (W. 391).

même que celui qui fût déjà employé dans les Upanishads pour celui qui, après la mort, ne suit pas la voie lunaire et ancestrale — *pitṛ-yāna* — mais bien la « voie divine » — *deva-yāna*.

La compréhension du sens de ces diverses possibilités est facilitée par les comparaisons d'un texte, dans lequel on parle de ce qui peut arriver à des éclats en feu qui sautent dans l'air (35). Un éclat de ce genre peut se refroidir avant même de toucher le sol — et ce serait le cas de celui qui se libère ou « éteint » à mi-chemin ou après la première moitié de la voie (cas n° 1 et 2) ; mais l'éclat peut aussi retomber et trouver à peine un peu d'herbe sèche qui prend feu, raison pour laquelle il ne peut lui-même se refroidir qu'après que ce feu s'est épuisé — cas de la libération sans une action ; il peut encore trouver un notable tas de bois ou de foin, y mettre le feu et se refroidir seulement à la fin de ce plus vaste incendie — cas de la libération par le moyen d'une action ; l'éclat peut enfin tomber sur une forêt, dont l'incendie ne s'arrête qu'à l'endroit où prend fin la forêt elle-même, soit parce qu'il s'y trouve un cours d'eau, soit parce que s'y étend une prairie d'herbe verte, soit parce qu'il y a des rochers — cas de la marche à contre-courant vers les dieux augustes.

Au sujet de cette phénoménologie de l'éventuel développement posthume de la conscience ascétique, nous nous limiterons à dire, comme éclaircissement, ce qui suit. La chaleur de l'éclat enflammé, capable d'engendrer un nouvel incendie, correspond clairement dans la comparaison à ce qui subsiste encore, dans le nouveau courant, comme résidu de soif et de plaisir de la satisfaction. Éteinte en ce qui regarde les formes de l'existence terrestre, cette virtualité calorique résiduelle peut être éliminée définitive-

(35) *Anguttara-nikāya*, VII, 52.

ment le long de la voie avant la fin d'un développement donné, « avant de retomber », c'est-à-dire avant la complète transformation d'état qui suit la mort et qui se conclurait avec l'assomption d'une nouvelle résidence. Ceci correspondrait donc aux cas n° 1 et 2. Dans le cas n° 3, cette virtualité touche de nouveau une matière combustible et détermine une nouvelle flamme : la conscience ressurgit dans un état céleste d'existence, dont le ravissement, « la joie supersensible » peut favoriser des formes nouvelles d'identification, de majeure ou de mineure portée. La force extra-samsârique et sidérale, déjà réveillée toutefois, conduira tôt ou tard au-delà — là où, pour un être commun, pour un « fils du monde », est au contraire envisagée la possibilité de redescendre, de passer même à un état plus bas par rapport à celui du point de départ, après les susdits séjours supersensibles (36). Dans le cas n° 3, la soif s'épuise selon un processus naturel ; dans le cas n° 4, s'impose au contraire une certaine intervention active, donnée, dans les textes, tantôt comme un « effort », tantôt comme un « approfondissement de la connaissance ». Le cas le plus défavorable est le cinquième, qui correspond, dans la comparaison, à un incendie s'étendant peu à peu à toute une forêt et ne cessant aussi longtemps qu'on ne rencontre pas la limite naturelle de la forêt même. La virtualité de feu et d'attachement, ici, est capable de reprendre, l'une après l'autre, en ordre ascendant (à contre-courant), les diverses possibilités de vie super-humaine. On pourrait mettre un tel cas en relation avec ce que l'on appelle la « libération différée », dont on retrouve l'idée fondamentale, comme l'a justement fait remarquer René Guénon (37), dans le symbolisme judéo-chrétien et isla-

(36) *Ibidem*, III, 114.

(37) *Op. cit.*, p. 187.

mique du « Jugement Universel ». L'ultime épreuve a lieu au moment où est mis un terme aux formes célestes d'existence, conformément aux lois cycliques, et où s'accomplit la dissolution de toute forme manifestée dans les respectifs principes inmanifestés, en ordre hiérarchique. C'est à cette occasion — presque en une reproduction, *mutatis mutandis*, de la possibilité offerte par la mort physique de l'individu (cfr. p. 364) — que peut être réalisée l'extinction définitive, à la fin d'un cycle de la manifestation.

Sur le plan des symboles, dans la majeure ou mineure quantité de feu qui se renflamme dans les états posthumes et que l'on doit laisser s'épuiser avant de pouvoir aller plus avant, on pourrait voir la signification plus profonde de ce qui, dans la mythologie chrétienne, est le « purgatoire ». Avec cette seule différence, qu'il ne s'agirait ici nullement d'expériences à l'usage de toutes les âmes, mais uniquement de celles qui, par un surpassement virtuel de la condition humaine et des liens samsâriques, ont vraiment réalisé la possibilité de survivre consciemment à la mort physique et de se porter plus avant, en des états super-terrestres d'existence.

Enfin, l'allusion à la libération avec ou sans action nous donne l'occasion de rappeler que, non seulement à l'heure de la mort, mais encore au cours des changements d'état successifs et des diverses phases du « voyage céleste », selon l'enseignement traditionnel beaucoup peut dépendre d'une initiative spirituelle, naturellement liée au *quantum* de connaissance réalisé sur terre en tant qu'homme. On ne peut parler de développements posthumes presque mécaniques et fatals que dans le cas de l'homme vulgaire, chez qui, toutefois, comme nous l'avons dit, la « survivance » est un maigre euphémisme. En ce qui concerne cette initiative transcendante, nous ne saurions mieux faire que

de renvoyer au *Bardo Thödol*, déjà cité, c'est-à-dire au *Livre des morts tibétain* et à tout ce que nous avons plus particulièrement exposé, sur cette base, dans la seconde édition de notre ouvrage *Le Yoga de la puissance* (Appendice I).

TRACES DU SANS-PAREIL

Pour le terme suprême de l'ascèse ariya, le bouddhisme originaire a une expression négative bien connue : nibbana (sanskrit : nirvāna). Son étymologie est plutôt embrouillée. Le terme pâli se réfère à la racine vān et incorpore l'idée d'une disparition. Le terme sanscrit semble avoir une racine diverse, vā, expirer, avec le préfixe négatif, nir, raison pour laquelle la meilleure traduction du terme est justement « extinction », avec référence aussi, à une « disparition ». Extinction de quoi ? Comme on l'a justement fait remarquer (1), la même racine vā figure dans les termes vana, vani, qui signifient vouloir, éprouver une soif, désirer, être agité, délirer. Le nirvāna exprime la cessation de l'état désigné par de tels termes, chose qu'en son ensemble toute l'ascèse ariya confirme, étant donné que le nirvāna apparaît comme réalisé précisément au moment où les āsavas et tānhā, c'est-à-dire les manies, intoxicatrices et la soif, sont complètement neutralisées. C'est la

(1) DE LORENZO, dans l'édition italienne du *Majjhima-nikāyo*, v. I, p. 7.

raison pour laquelle on ne doit pas s'attendre à trouver ici une docte argumentation tendant à réfuter l'idée de ceux qui retiennent que le nirvâna soit le « néant ». C'est seulement à un intoxiqué chronique que peut venir en esprit que la fin de l'intoxication soit également la fin de l'existence, et seul celui qui connaît uniquement l'état de la soif et de la manie peut penser que la cessation d'un tel état soit aussi la fin de toute vie, le « néant ». Par ailleurs, si « ignorance » et « manie » sont une négation — et l'on ne peut penser autrement entre êtres normaux — le nirvâna peut seulement être conçu, presque de manière hégélienne, comme une « négation de la négation », et donc comme une réintégration, comme quelque chose qui, malgré la désignation négative, indique une réalité en fait positive. La vérité vraie est que l'homme des temps modernes s'est tellement éloigné du monde de l'esprit et de la réalité métaphysique qu'en face de réalisations de ce genre, il se trouve totalement dépourvu de point de repère et d'organes de compréhension. Le « réveil » est la clef de voûte et le symbole de toute l'ascèse bouddhiste : or, penser que « réveil » et « néant » sont équipollents, constitue déjà une extravagance qui devrait sauter aux yeux de quiconque. Même la notion de « disparition », se référant — dans une image bien connue à propos du nirvâna — au feu qui disparaît lorsque s'éteint la flamme, ne doit pas conduire à équivoque. Comme on l'a justement relevé (2), il convient — dans une image de ce genre — de tenir toujours compte de la conception générale hindoue, selon laquelle l'extinction du feu n'est pas son anéantissement, mais son retour à un état invisible, pur, supersensible, en qui il se trouvait avant de se manifester

(2) A.-B. KEITH, *Buddhist Philosophy*, Londres, 1923, pp. 65-6; DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Nirvâna*, op. cit., pp. 145-6.

par le moyen d'un combustible, en des circonstances données et en un lieu donné.

Le fait est que le bouddhisme a suivi, de notable manière, la méthode de ce que l'on appelle la « théologie négative », laquelle cherche à donner le sens de l'Absolu à travers l'indication, non pas de ce qu'il est — entreprise jugée absurde — mais de ce qu'il *n'est pas*. On peut même dire que le bouddhisme est allé encore plus loin : il s'est refusé d'employer la catégorie même du non-être, ayant compris que même le fait de déterminer l'inconditionné par le moyen d'une négation serait, somme toute, le rendre conditionné. C'est ce qu'Oldenberg a justement fait remarquer (3) : lorsque le contraste entre le monde contingent et le monde éternel est poussé jusqu'au degré extrême qui est le propre du bouddhisme, il n'est plus possible d'imaginer une quelconque relation logique entre les deux termes. Il ne reste plus qu'à employer un mot comme symbole, comme signe allusif : nirvâna. Le Zenn dira : la réalité correspond à la parole et à la doctrine comme la lune au doigt qui la montre.

Quoi qu'il en soit, un point est certain : la théorie, selon laquelle celui qui a détruit les manies aurait également « brisé lui-même et périra en ne survivant pas à la mort du corps » — une telle théorie a été formellement jugée par le bouddhisme comme une mauvaise hérésie, née de l'ignorance (4). Mais, par une telle voie, ne doit pas réapparaître le démon de la dialectique. Si l'on vient à demander si l'Eveillé existe après la mort, la réponse est : non. Il n'existe donc pas après la mort ? Même réponse. Il existe et n'existe pas après la mort ? Encore une fois : non.

(3) *Buddha*, cit., p. 269.

(4) *Samyutta-nikâya*, XXII, 85.

Il n'existe pas plus qu'il n'existe pas après la mort ? Encore une fois la réponse est : non. Celui qui demande alors ce que tout cela veut en somme dire, la réponse est que de pareilles choses n'ont pas été révélées par le prince Siddharta, que l'on ne doit pas en parler, parce qu'elles sont transcendantes — *abhikkanta* — parce que l'on ne peut rien dire de sage à propos de cet état, dans lequel a été détruit tout ce qui est susceptible d'être compris dans un concept quelconque, dans une catégorie quelconque (5). Le *nirvāna*, en vérité, n'a « rien qui lui soit semblable » (6).

« Ceci n'a pas été révélé », « de ceci on ne doit point parler », « ceci est sans pareil ». Mais là où le concept et le mot font défaut, la puissance évocatrice de l'image peut suppléer. Ici l'image est celle de la vastité, de la profondeur, de l'incommensurabilité, de l'océanité. Au roi, qui aurait posé ces questions, on demande : « As-tu un comptable ou un calculateur capable de dénombrer les grains de sable du Gange ? » La réponse est naturellement négative. On réplique alors : Vouloir définir l'Accompli serait une entreprise analogue. « Il est profond, illimité, non mesurable, impénétrable, justement semblable à un puissant océan. C'est pourquoi il ne sied pas de dire, ni qu'il existe, ni qu'il n'existe pas, ni qu'il existe et n'existe pas, ni qu'il n'existe pas plus qu'il n'existe pas après la mort » (7). Il s'est délié de chacun des cinq éléments qui définissent la personnalité ordinaire : aussi bien de la forme corporelle que des sentiments, des représentations, des tendances, de la conscience finie — tout ceci a été rendu semblable en lui « à une souche de palmier qui ne peut plus rebourgeonner, qui ne peut plus se développer de nou-

(5) *Ibidem*, XLIV, 1, 11.

(6) *Milindapañha*, 315 sq.

(7) *Samyutta-nikāya*, XLIV, 1.

veau ». Celui qui pour comprendre, a besoin de se référer à l'un ou à l'autre de tels éléments, se pose inutilement le problème de savoir qui est un Accompli et où il va (8). N'existant plus ce pour quoi on peut dire « il est » ou « il n'est pas », il s'ensuit que tombe toute possibilité de définir ou d'argumenter (9). Le point fondamental tient justement en ceci, que l'Eveillé, déjà pendant sa vie, ne doit pas être considéré ni comme forme corporelle, sentiment, représentation, tendance, conscience, ni comme vivant dans ces trones de sa personne, ni comme distinct d'eux, ni comme quelqu'un qui en soit dépourvu. Si donc en cette vie déjà on ne peut considérer l'Accompli comme « existant » vraiment, il n'y a pas de catégorie logique pour faire comprendre ce qu'est l'état du pur nirvâna, de la totale extinction (10). « Pour celui qui est disparu d'ici, il n'y a pas de forme : ce pour quoi l'on dit : ça existe, n'existe plus pour lui ; lorsque tous les dhammas sont coupés, tous les éléments, sur lesquels s'appuie la pensée discursive, manquent aussi » (11). On peut donc dire à juste titre : « De ceux, dont la demeure est *vide* et dont la libération *n'a pas de signes*, il est difficile de suivre la voie, comme celle des oiseaux dans les airs » (12). Les Accomplis, ceux qui sont « entrés dans le courant », les anâgâmins en général, sont également comparés à de puissants animaux des profondes eaux océaniques (13). On

(8) *Majjhima-nikâyo*, LXXII (II, 205-7).

(9) *Suttanipâta*, V, vii, 6-8.

(10) *Samgutta-nikâyo*, XXII, 85, 86; XLIV, 2.

(11) *Pârayânavagga*, VjI, 8.

(12) *Dhammapada*, 92.

(13) *Anguttara-nikâyo*, VIII, 19. In *Milindapañha*, 320, on trouve cette comparaison : « De même que la mer est le séjour des êtres grands et prodigieux, de même le nirvâna est le séjour des êtres grands et prodigieux, tels que sont les arhants, ceux qui ont atteint l'extinction ».

lit dans un texte mahâyânique (14) : « Profond est la dénomination du “ vide ” ; du “ sans signes ”, du « sans tendance », du non-venu, du non-sorti, du non-jailli, du non-être, du sans-passions, de la destruction, de l'extinction, de la sortie, la dénomination est : profondeur ».

D'autre part, dans le bouddhisme deux raisons d'ordre également historique ont imposé le silence à l'égard de tout ce qui se rapporte, en tant qu'apex super-ontologique et super-théiste, à l'état où n'existe plus la soif. Il convient de se reporter ici aux considérations qui furent déjà exposées dans la première partie de cet essai. Que l'on se souvienne donc, en premier lieu, que la doctrine du prince Siddhartha se forma en opposition à tout ritualisme et à toute forme de spéculation abstraite, comme une tendance essentiellement pratique et réalisatrice ; en second lieu, que cette doctrine eut en vue un type humain, pour lequel l'âtmâ, l'inconditionné de la précédente métaphysique hindoue, ne pouvait plus correspondre à un contenu réel de l'expérience. Cet absolu, dont nul ne pouvait plus témoigner selon l'unique critère décisif pour la tradition indo-aryenne — yathâ-bhûtam, la « vision conforme à la réalité » — et que la pensée sceptique ou philosophante, dont était déjà imprégnée une multiple variété de sectes et d'écoles en contrastes, pouvait donc aussi nier ou profaner — un tel absolu, dans le bouddhisme, est considéré comme l'objet d'un unique organe démonstratif : celui constitué par l'action même, par l'ascèse, sâdhana, bhâvanâ. C'est pourquoi le silence, en ce qui concerne les problèmes relatifs à l'état de nirvâna et au destin d'un Eveillé après la mort, fut également imposé pour une raison pratique. Une idée quelconque à ce sujet n'aurait su être qu'une « opinion » — śāstra — et, comme telle,

(14) *Prajñâpâramitâ*, VIII, 106.

une chose inutile et vaine, pour ne pas dire nuisible. De là, la justification déjà connue du manque de réponse de la part du Bouddha : « Ceci n'a pas été déclaré par le Sublime, parce qu'il n'appartient pas aux principes fondamentaux d'une vie divine, parce qu'il ne conduit pas au reniement, ni au détachement, ni à la cessation, ni au calme, ni à la connaissance transcendante, ni à l'illumination, ni à l'extinction » (15). Même à cet égard, l'agitation, la légèreté et la divagation d'un esprit inconsistant doivent être retranchées : « Moi, je suis », « Moi, je suis ceci », « Moi, je serai », « Je ne serai pas », « Je serai avec un corps », « Je serai incorporellement », « Je serai doté de conscience », « Je ne serai pas doté de conscience », et ainsi de suite — tout ceci, est-il dit, est une vacillation, est une suppuration, est une vaine imagination. C'est un effet de la soif, c'est une tuméfaction, c'est une pointe de flèche. « Voilà pourquoi — dit le Bouddha — vous devez formuler cette résolution : "Je veux demeurer avec un esprit qui ne vacille pas, non obsédé, avec un esprit qui a détruit ces vaines imaginations". C'est ainsi, ô mes disciples, que vous devez vous exercer » (16).

Certains ont estimé qu'une raison d'exclure que l'état de nirvâna corresponde à l'âtmâ inconditionné de la précédente tradition upanishadique consiste dans le fait qu'à cette tradition était propre l'idée d'une inséparable connexion de l'âtmâ lui-même avec le brahman, sujet universel, racination de la vie cosmique (17). Or le bouddhisme, en tant que doctrine de purification et de restauration d'esprit principalement aryen, est caractérisé par le surpassement d'une telle relation. Quant au terme suprême

(15) *Samyutta-nikâya*, XVI, 12; *Majjhima-nikâya*, LXXII (II, 205).

(16) *Samyutta-nikâya*, XXXV, 207.

(17) M. WALLESEK, *Prajñâpâramitâ*, cit. p. 9.

de l'ascèse, on trouve certes dans les textes bouddhistes de nombreux éléments susceptibles de reconduire à la doctrine de l'âtma, mais aucun qui reconduise à la théorie du brahman, et cela parce que le bouddhisme entendit devancer toute déviation panthéiste et toute identification « cosmique », en posant comme son propre idéal un absolu complètement détaché de toute forme de « nature », qu'elle soit matérielle ou qu'elle soit divine, et pour cela il porta le feu purificateur et implacable d'une ascèse désidentificatrice jusqu'à des cimes presque inconcevables. C'est sur cette base que tombent tous les ponts, que tous les mots, tous les concepts apparaissent vains et impuissants. Moins encore qu'en n'importe quelle autre doctrine, il est ici possible d'établir une relation quelconque entre le *samsâra*, l'existence contingente qui, pour le bouddhisme embrasse tous les états manifestés et conditionnés de l'être, et ce dont le *nirvâna* est seulement une désignation négative.

Une fois fixé ce point, il nous reste seulement à considérer quelques éléments, ayant, pour ainsi dire, une valeur d'orientation.

Avant tout, on peut voir sans difficulté, d'après les textes, que l'ascèse bouddhiste se donne un but précis : surmonter et détruire la mort, réaliser l'amata (sanskrit : *amṛta*), c'est-à-dire le « sans-mort ». Nous avons déjà dit que Mâra, l'éternel antagoniste de l'ascète ariya, est une forme d'apparaître que revêt le démon de la mort *Mṛtyu* (18). Dans le *Dhammapada*, on parle en maints endroits de la lutte qu'il faut mener contre le démon de la mort, contre « celui qui finit » — *antaka*. « Que Mâra ne vous brise pas plusieurs et plusieurs fois, comme le torrent brise le

(18) Identification explicite de Mâra avec le démon de la mort dans *Mahāvagga*, I, i; II, 2.

roseau » (19). L'Eveillé est appelé vainqueur de la mort, « dispensateur d'immortalité » (20). On parle d'une bataille contre la grande armée de la mort (21), du fait de vaincre ou de traverser le courant ou le règne de la mort (22), entreprise qui réussit à bien peu (23), de concentrer l'intelligence sur l'élément sans-mort (24). L'octuple sentier ariya conduit vers cet élément (25). Celui qui est né sujet à la mort, vient à réaliser « la sans-mort, l'incomparable sûreté, l'extinction » (26). Le nirvâna est dit : « ile incomparable, où toute chose disparaît et où cesse tout attachement, destruction de déchéance et de mort », ile indiquée à ceux qui « se trouvent au milieu des eaux, dans l'effrayant torrent qui s'est formé et en raison duquel ils sont astreints à la déchéance et à la mort » (27). « Comme le remède médicinal combat la mort, de même le nirvâna combat la mort » (28). L'annonce du Bouddha est : « L'immortel a été trouvé ». « Que l'on ouvre les portes du sans-mort : qui a des oreilles pour écouter, vienne et entende » (29). « Oui, j'ai atteint le sans-mort » — déclare Sariputto (30). « Diane d'immortalité, suprême triomphe de la bataille »

(19) *Dhammapada*, 337; cfr. 37, 40, 46.

(20) *Majjhima-nikâya*, XCII (II, 443).

(21) *Ibidem*, XVIII (I, 170).

(22) *Ibidem*, CXXXI (III, 281-84).

(23) *Anguttara-nikâya*, X, 117; *Majjhima-nikâya*, XXXIV (I, 338); *Dhammapada*, 85.

(24) *Majjhima-nikâya*, LXIV (II, 135).

(25) *Ibidem*, LXXV (II, 232).

(26) *Ibidem*, LXXVI (I, 244).

(27) *Suttanipâta*, V, 18, 1-4. Cfr. *Uttarajjhâvana-sutta*, XIII, 81 : « C'est dans un lieu voisin mais difficile à atteindre, où n'existe pas de décadence, de mort, ni de maladie ».

(28) *Milindapañha*, 319.

(29) *Majjhima-nikâya*, XXVI (I, 251-54); *Mahāvagga*, I, i, 5, 7; *Samyutta-nikâya*, XII, 33.

(30) *Mahāvagga*, I, i, 23, 6.

est appelée la doctrine des Ariyas (31). Il existe de très nombreuses allusions à des contemplations ou à des images réalisatrices et salutaires, « ayant pour base et pour terme le sans-mort » (32). Cela ne suffit pas : on doit se rappeler que le terme *amata*, non-mort, sans-mort, étymologiquement identique à la parole grecque *ἀμβροσία*, possède dans la tradition indo-aryenne un sens divers de celui qui est devenu courant en Occident. En Occident, on confond habituellement l'immortalité avec quelque chose de très différent, qui est la survivance, et qui se rapporte tout au plus à la continuation d'une existence individuelle, et comme telle toujours conditionnée, en des états « célestes » ou « angéliques », états qui toutefois, comme on le sait, selon le point de vue oriental, s'ils peuvent avoir également une durée indéfinie, reprenant divers aéons, n'ont cependant rien de vraiment éternel, de « sans-mort » en un sens absolu. Voilà pourquoi on parle, dans le bouddhisme, de trancher les racinations, non seulement de la mort, mais de la vie elle-même, d'une voie de salut qui conduit au-delà du domaine de la mort comme de la vie (33), le mot « vie » étant ici entendu comme une possibilité quelconque de ressurgir dans une forme conditionnée, même en celles qui, selon les vues occidentales, sont jugées « immortelles » ou « paradisiaques ». Tout ceci servira peut-être à confondre les idées de ceux qui n'ont pas le sens de l'étroitesse propre aux conceptions religieuses occidentales les plus récentes : mais, en tout cas, ceci devrait éloigner l'absurde supposition qu'une ascèse tellement orientée vers le « sans-mort » puisse avoir le « néant » pour conclusion.

(31) *Majjhima-nikāyo*, CXV (III, 133).

(32) Cfr. par exemple *Anguttara-nikāyo*, V, 61; VIII, 74; IX, 36; X, 56; VII, 45; *Dhammapada*, 374.

(33) *Mahāparinirvāna*, II, 1; II, 64.

La *stabilité* est le propre de l'état de nirvāna. Comme un grand fleuve coule vers la mer, descend vers la mer, se jette dans la mer, et, parvenu à la mer, *s'arrête* ; de même, se déroule la voie de ceux qui marchent vers l'extinction (34). Comme la haute montagne, sur qui ne croissent point d'herbes, est immobile et inébranlable, de même le nirvāna, en qui la passion et la manie ne naissent pas, est immobile et inébranlable (35). De même que les maisons des hommes tombent en ruines avec le temps, alors que demeure le sol où elles se dressaient, de même subsiste et ne connaît pas d'altérations l'esprit d'un Eveillé (36). On se rappellera aussi le motif, souvent répété, qui pousse l'ascète à se porter toujours plus en avant, même au-delà des formes les plus abstraites de contemplation : « ceci est composé, ceci est engendré, ceci est conditionné » (37). Sur une telle base, le nirvāna — état outre lequel on ne peut aller — acquiert le caractère d'une simplicité inconditionnée et non engendrée (38) — le terme *asamkṛta*, « non fait, non agi, non produit », est fort souvent appliqué au nirvāna, tout comme le terme *svayambhu*, indiquant la qualité de ce qui s'appuie sur soi-même ou — comme l'on dirait selon la terminologie mahāyānique — qui s'appuie sur un non-appui. Aux trois āsavas est attribuée une fonction limitatrice — on dit qu'ils rendent « fini » les êtres (39). C'est pourquoi l'état, qui ne connaît plus les āsavas, doit être considéré comme l'état inconditionné, infini ; en tant que surpasement de dukkha, il peut seulement être l'état d'un calme suprême et super-naturel, et de cette « incom-

(34) *Attakavagga*, XV, 12; cfr. *Majjhima-nikāyo*, LXXIII (II, 214).

(35) *Milindapañha*, 323.

(36) *Mahāparinirvāna*, IV, 6.

(37) Cfr. *Majjhima-nikāyo*, LII (II, 18).

(38) Cfr. *Dhammapada*, 383.

(39) *Samyutta-nikāyo*, XLI, 7; *Jātaka*, 203.

parable sûreté » si souvent rappelée — *anuttāram yogakhemam*. C'en est fini de « trembler », c'en est fini de « tourner » irrationnellement. Et le terme, « refroidi » (40) ne doit pas plus induire en erreur que l'autre terme « éteint » : l'ardeur, qui n'existe plus, doit être entendue comme celle de celui qui est fiévreux, de celui qui est brûlé par la soif, de celui qui est dévasté par le feu *samsārique*. Il s'agit du manque de chaleur qui est propre à la pure flamme ouranique — *flamma non urens* — aux natures sidérales : au principe olympique de la pure lumière.

« Seul celui qui n'a pas de naissance, ne périt pas » — est-il dit dans un texte (41) — « le mont Meru croûlera, les dieux déclineront dans le ciel. Qu'est donc grande, qu'est donc merveilleuse l'essence éternelle non sujette à la naissance ni à la mort ! » On dit encore, en se référant toujours au *nirvāna* : « Sortir de cet état [signifie trouver] un [autre] état, calme, au-delà de la pensée, stable, non-né, non-formé, détaché de la douleur, détaché de la passion, joie qui met fin à toute contingence et qui détruit toute manie à jamais » (42). Et encore : « Il y a, ô mes disciples, un séjour où n'existent ni terre, ni eau, ni lumière, ni air, ni infinité d'éther, ni infinité de conscience, ni une essence quelconque, ni ce qui se trouve au-delà de la représentation et de la non-représentation, ni ce monde, ni l'autre, ni le Soleil, ni la Lune. Cela, ô mes disciples, je ne l'appelle pas ni venir, ni aller, ni être immobile, ni naissance, ni mort ; il est sans base, sans développement, sans pause : il est la fin de l'agitation » (43).

Nous ayons déjà eu l'occasion de rapporter quelques-uns

(40) Cfr. *Anguttara-niKāya*, III, 34.

(41) *Mahāparinirvāna*, III, 64.

(42) *Itivuttaka*, 43.

(43) *Udāna*, VIII, 3.

des traits, attribués par les textes à ceux qui, en leur vie, ont déjà atteint la suprême libération avec le parfait éveil — à partir du fils des Çâkyas. Une fois cessée l'identification, ils sont libres. Ils ont détruit, en sa racine, la manie du Moi, pour eux le filet de l'illusion est brûlé, leur cœur est transparent de lumière, ils sont des êtres divins, non touchés par l'ivresse, non touchés par le monde. Leur parole retentit comme « un rugissement de lion » : « Suprêmes sont ceux qui sont éveillés ! » (44). Êtres « invincibles et intacts », ils apparaissent comme de « sublimes surhommes » (45) ; lions en qui ont disparu la peur et la terreur (46), ils voient le passé, ils voient les cieux et les enfers (47), ils connaissent le monde d'en-deçà, le monde d'au-delà, le royaume de la mort et le royaume libre de mort, la temporalité et l'éternité (48). Ils sont « semblables à des tigres, semblables à des taureaux, semblables à des lions dans une caverne de montagne », tout en apparaissant comme des « êtres sans vanité, venus dans le monde pour le bien d'un grand nombre, pour le salut d'un grand nombre, par compassion du monde, pour l'utilité, le bien et le salut des dieux et des hommes » (49). « J'ai surmonté le roncier des opinions. J'ai atteint la maîtrise de moi-même, j'ai rejoint la voie, je possède la connaissance et je n'ai personne d'autre qui me guide » — dit de lui-même l'Eveillé (50). L'Eveillé est celui qui est détaché de la vie et de la mort et qui connaît l'ascension et la descente (51), il est l'« audacieux qui ne connaît

(44) *Samyutta-nikâya*, XXII, 76.

(45) *Majjhima-nikâya*, CXVI (III, 137).

(46) *Suttanipâta*, III, vi, 37.

(47) *Samyutta-nikâya*, III, 58-59; *Dhammapada*, 422-23.

(48) *Majjhima-nikâya*, XXXIV (I, 337-38).

(49) *Ibidem*, IV (I, 34).

(50) *Uragavagga*, III, 21.

(51) *Majjhima-nikâya*, XCI (II, 433).

pas l'hésitation, chef sûr, pur de passion, resplendissant comme la lumière du soleil, resplendissant sans insolence, héroïque » ; il est le Connaisseur « que n'éblouit aucune manie, que ne vainct aucun ennui, que ne tente aucune victoire, que ne souille aucune tache » ; il est celui « qui ne demande jamais plus et qui, en tant qu'homme, a dominé l'art ascétique » ; il est l'« être grand, qui vit en étranger, délié de tous les liens, qui n'est plus esclave d'aucune servitude » ; il est « le valeureux, qui veille sur lui-même, constant en sa démarche, prompt à annoncer, qui regarde en lui-même et qui regarde autour de lui, qui n'a d'inclination pour personne, qui n'a d'aversion pour personne, sublime pour son esprit puissant, impassible » ; il est l'« Eveillé que nulle soif ne brûle, que nulle fumée n'obscurcit, que nul brouillard ne mouille ; esprit qui honore le sacrifice et qui, comme nul autre, s'élève majestueusement » (52). Indompté, grand, il a déposé son fardeau, il n'a pas de « maison » et il n'a pas de désirs. Passion, orgueil et fausseté sont tombés de lui, comme un grain de sénevé de la pointe d'une aiguille. Au-delà du bien, au-delà du mal, il est libre des deux liens, et, détaché de la douleur, détaché du plaisir, il est purifié. Puisqu'il sait, il ne demande plus « comment ». Il a touché le fond de l'élément libre de la mort. Il a laissé le lien humain, il a surpassé le lien divin, il s'est libéré de toutes les entraves : de lui, que personne au monde ne peut vaincre et qui a l'infini pour domaine, ni les dieux, ni les anges, ni les hommes ne connaissent la voie (53).

C'est en ces termes, selon une grandeur qui domine les temps, que revient s'affirmer le suprême idéal du pur

(52) *Ibidem*, LVI (II, 61-62).

(53) *Dhammapada*, 402-20, *passim*, 179; *Majjhima-nikāyo*, XCVIII (II, 507-10).

esprit aryen. Les contacts sont rétablis, il s'agit effectivement d'un éveil, un retour à l'état primordial : à celui-là même, dont la cosmicité des hymnes védiques et les gestes surnaturellement transfigurés des premières épopées indo-aryennes nous ont conservé l'écho. Le nirvâna est précisément annoncé comme un état dont on n'avait plus rien su depuis fort longtemps (54). Par delà les labyrinthes spéculatifs comme par-delà la misère d'un quelconque sentiment humain, par-delà le monde samsârique qui « brûle » comme par-delà toutes les fantasmagories d'existences démoniennes, titaniques ou célestes, s'affirme donc le sens d'une nature qui, dans sa pureté et sa puissance, pourrait être appelée olympique et royale, si elle ne réfléchissait pas en même temps l'absolue transcendance, si elle ne se trouvait pas sous le signe de l'insaisissable, de ce pour qui il n'y a pas de « ceci », ou d' « ici », ou de « là ».

Telle est la limite de la « noble voie » ou « voie des Ariyas » — *ariyamagga* — de cette voie, en laquelle certains ont voulu voir un « quiétisme » favorisé par l' « énervant climat tropical » et conduisant vers le « néant » presque comme en un collapsus de la force vitale.

(54) *Mahāvagga*, I, 1, 35, 5. Selon le style fréquent d'une amplification fabuleuse, on dit ici : « par myriades de kalpas ».

X

LE « VIDE » - « SI L'INTELLIGENCE NE SE BRISE PAS »

Nous avons déjà cité un texte qui indique dans le « vide », dans le « sans-signes » et dans le « sans-intentions », les caractéristiques des « contacts » propres à celui qui réémerge des contemplations libres de forme. Nous avons également vu, avec référence à ceux « dont la voie est aussi difficile à suivre que celle des oiseaux dans les airs », que dans le *Dhammapada* les termes « vide » et « sans signe » ont été associés à viveka, libération ou détachement. Ces passages ne sont pas les seuls dans lesquels le motif du vide — suñña ou suññatā — fait son apparition dans les textes du bouddhisme ancien. Celui qui s'est détaché du plaisir et du désir, des affections et de la soif, de la fièvre et de la concupiscence, est appelé « vide » (1). Ailleurs on parle essentiellement d'un fait de demeurer dans l'état de « réelle, inviolable, pure vacuité », qui est le propre de l'« homme supérieur » (2)

(1) *Samyutta-nikāya*, XXII, 3.

(2) *Majjhima-nikāya*, CLI (III, 413).

— en un pareil état le prince Siddharta parle et accueille des rois (3). Il annonce : au connaisseur, qui ne se trouble pour rien au monde, qui ne pose plus de questions, qui a extirpé tout dégoût et qui n'a plus soif ni d'existence, ni de non-existence, les perceptions n'adhèrent pas (4). Toute espèce de perception, ou de sensation, ou de sentiment est par lui éprouvée comme par un détaché (5). En se référant spécialement à la triade « vide », « sans signe », « sans intention », tout ceci est associé à la forme de l'expérience — expérience aussi bien intérieure que du monde extérieur — de celui qui continue à vivre en ayant le centre de son propre être en état de nirvâna ou en tel autre état de haute contemplation, ainsi que le Bouddha dit de lui-même : il demeurerait sans fatigue ou sans difficulté dans un des quatre jhânas ou dans une des contemplations irradiantes, en allant et venant, en restant immobile, en s'asseyant ou en s'allongeant (6). Il s'ensuit donc qu'il est possible de considérer que les réalisations ariyas, outre à être valables en des formes transcendantes de conscience, correspondent aussi à des profondeurs, par lesquelles peut être assumée la multiple variété des dhammas, c'est-à-dire des divers contenus de l'expérience intérieure et extérieure.

Une telle expérience en résulte alors elle-même libérée, et la triple catégorie contresignée par les expressions « vide » — suññatâ — « sans signe » — animitta — « sans inclination ou tendance » — appanahita — fait allusion à l'essence même de sa libération ou transfiguration. Elle contresigne la « perfection de la connaissance » ou de l'illumination, la connaissance « qui est allée au-delà » ou

(3) *Ibidem*, CXXII (III, 187).

(4) *Ibidem*, XVIII (I, 168).

(5) *Ibidem*, CXL (III, 348).

(6) *Anguttara-nikâya*, III, 63.

« de l'autre rive » — la *prajñāpāramitā*, terme désignant entre autre une série de textes bouddhistes plus tardifs et d'inspiration déjà mahāyānique. Ces trois termes doivent donc être entendus essentiellement *sub specie interioritatis*, en dehors de toute construction spéculative.

Le « vide » contresigne le mode d'une expérience libre du Moi, donc désindividualisée, dont le substratum peut être analogiquement rapporté à l'espace infini, à l'éther — ākāsa. Son accomplissement est, entre autres, justement donné avec des formules comme celle-ci : la libération du Moi — *ajjhattan vimokkha* — la destruction de tout attachement réalise une clarté spirituelle qui paralyse tout āsava et ne fait plus croire à une âme (7). Et encore : « Puisque le monde est dépourvu d'un Moi et de tout ce qui peut ressembler à un Moi, c'est pour cette raison que le monde a été dit vide » (8). « Ceci est le calme, ceci est le point suprême, la fin de toutes les formations, le dégagement hors de tous les substratums d'existence, le surpasement de la soif, le retournement, la solution, l'extinction ». De cette manière, l'ascète peut réaliser un tel recueillement qu'en face de la terre il est sans perception de la terre, qu'en face de l'eau, du feu, du vent, de l'infinité de l'espace, de l'infinité de la conscience, de la non-existence, du royaume d'au-delà de la conscience et de la non-conscience, qu'en face de ce monde il est sans perception du monde ; qu'en face de l'autre monde, de ce qu'il a vu, ouï, senti, reconnu, rejoint et cherché dans son esprit, même en face de tout cela il est sans perception, bien que possédant la perception » (9). Ainsi se ferme un cycle. Le début correspond à la fin. Le vide, le sans-Moi,

(7) *Samyutta-nikāya*, XII, 32.

(8) *Ibidem*, XXXV, 85.

(9) *Anguttara-nikāya*, XI, 8; cfr. XI, 10; *Samyutta-nikāya*, XXII, 89.

qui avait été découvert comme l'ultime vérité de l'existence samsârique, en laquelle toute individualité ou substantialité est éphémère, et en qui le pur écoulement, la soif se régénérant éternellement, est l'ultime instance, ce « vide » sert aussi à représenter la limite suprême de l'expérience ascétique, où il change toutefois de signification : ici, il sert en effet à exprimer l'absolu, la super-essentialité, la super-cosmicité, la conscience libérée sans résidu et devenue illumination, dans laquelle ni les formes, ni les perceptions, ni les sentiments, ni quelque autre dhamma ne peut plus adhérer, ne peut plus avoir prise. L'identique, donc, et simultanément l'absolument opposé. Au sans-Moi de la conscience samsârique vient s'opposer le sans-Moi de l'état de nirvâna et de parfaite illumination : suññatâ.

Quant à la seconde catégorie, au « sans signe » — animitta — elle exprime, au fond, ce qui dans la spéculation védântine prendra le nom d'« identité suprême ». C'est l'indiscernabilité des caractéristiques — nimitta — en fonction desquelles la conscience ordinaire ne peut faire à moins de distinguer les êtres, les états ou les choses. Non que les choses perdent toute caractéristique : mais c'est, pour ainsi dire, leur poids différent, leur distance différente par rapport à la conscience libérée, qui viennent à faire défaut. Elles deviennent l'extrême instance à elles-mêmes. Ainsi elles apparaissent identiques précisément *en leur diversité*, tout comme peuvent paraître identiques les lieux distincts de l'espace s'ils ne sont pas reportés à un point donné de repère, mais considérés du point de vue de l'espace lui-même comme quelque chose de simple, d'illimité et d'homogène. Les êtres, les états ou les choses, vécus en fonction du « vide », sont donc « sans signe », et ceci introduit déjà à la signification plus profonde de la

troisième catégorie, *appanīhita*. Nous avons traduit un tel terme par « sans intentions » ou « sans tendance ». Tant qu'existait le lien d'un Moi, toute chose « parlait » à ce Moi : toute chose participait à une subjectivité, recouvrait l'illusion d'une « tendance », d'une « intention ». L'homme projette son âme sur le monde, l'« intimise », lui prête des sentiments, des intentions, des finalités ; il y projette un *pathos*, il y projette des valeurs et des distinctions, qui d'une manière ou d'une autre tiennent toujours de la force même qui transporte sa vie, de la convoitise, de l'aversion, de l'ignorance. L'homme ne connaît pas le monde nu, la nature nue, précisément parce que son acte même de percevoir est une « combustion », est une identification, est un continuel nouement en une consommation simultanée au fait d'être consumé. Mais on se trouve désormais au-delà d'un pareil état. Eteinte la soif, le brouillard impur s'est déchiré. Toute la nature, toute perception, tout phénomène, l'ensemble même des *dhammas* constituant ce que l'on appelle l'« expérience intérieure », le « contenu de la psyché », sont libérés de la « subjectivité », sont « dégagés de l'humain », se manifestent en leur pureté, dépourvus de parole, dépourvus d'affections, dépourvus d'intentions, en une fraîcheur, en une originalité et en une innocence qu'un Occidental appellerait peut-être : l'innocence du premier jour de la création. Voilà ce que veut dire *appanīhita*, « sans tendance », comme forme de l'expérience des libérés, comme troisième élément allusif au-delà du « vide » et du « sans signe ».

Mais avec ceci se réalise déjà le passage de la tradition du bouddhisme originaire aux vues fondamentales des textes de la *Prajñāpāramitā* dont nous avons déjà parlé et de la même école du « Grand Véhicule », le *Māhāyāna* : passage qui, de cette manière, doit être considéré comme

naturel, motif pour lequel nous traiterons brièvement de la doctrine en question.

Le motif d'une double vérité — *saya-dvaya* — déjà touché par le Bouddha, est ici particulièrement mis en valeur : surtout dans l'école des *Mādhyamika*, à la vérité correspondant à la connaissance commune (*vyavahāra-satya*), on oppose une vérité supérieure, métaphysique (*paramārtha-satya*), à propos de laquelle, toutefois, ne manquèrent pas de se faire jour certains malentendus. En effet, on lui fit souvent correspondre un système spéculatif, là où le vrai point de référence est une expérience, un état. Après la période originaire du bouddhisme, au sein des deux écoles principales auxquelles il donna lieu — l'*Hinayāna* et le *Mahāyāna* — se vérifia en effet un double principe d'involution et de dégénérescence, que l'on peut préciser comme suit : alors que le noyau de la doctrine *ariya* originaire était constitué par l'ascèse et par l'expérience, et n'avait donc rien à voir ni avec la morale, ni avec les spéculations, ces deux éléments prirent respectivement la première place dans les deux écoles ci-dessus indiquées. Dans l'*Hinayāna*, l'ascèse perdit souvent sa puissance par suite du fait que prévalut l'élément éthico-monastique en un sens présentant déjà des analogies avec l'ascétisme occidental : ceci, joint à la prépondérance d'une interprétation pessimiste du monde, où *dukkha* fut en grande partie entendu comme « douleur universelle » et le *nirvāna* regardé comme un au-delà rigidement opposé au *samsāra*. Par contre, dans le *Mahāyāna* prévalut l'élément philosophique, en ce sens que — mises à part les exfoliations de caractère religieux, dont nous parlerons bientôt — on chercha paradoxalement à faire de la vision du monde, propre à une conscience libérée et devenue illumination, la base de tout un système philosophique, que

certains ont voulu rapprocher de la philosophie « idéaliste » occidentale. Ce rapprochement est toutefois, en grande partie, illégitime. Il y a une différence fondamentale, constituée par le fait que les philosophies idéalistes occidentales sont de simples productions mentales, vu que leurs auteurs et sectateurs sont et restent des hommes aussi samsâriques et aussi sevrés de toute illumination super-rationnelle et super-individuelle, que n'importe lequel de leurs contemporains ignorant la philosophie « critique » universitaire. Au contraire, l'« idéalisme » du bouddhisme mahâyânique spéculatif est une tentative de systématisation rationnelle d'une expérience super-rationnelle, antérieure et supérieure à celle-là. En l'absence de la haute figure du prince Siddharta, l'idéalisme spéculatif d'un Nâgârjuna ne serait même pas sorti, alors qu'un Fichte, un Hegel, un Schelling sont pensables sans nul antécédent de ce genre ; tout au plus, avec le seul antécédent d'une certaine situation historique de la pensée critique et philosophique occidentale.

Ceci étant dit, arrivons-en aux vues mahâyâniques qui se rattachent davantage à nos dernières considérations. Ici, un unique terme sert à désigner l'ultime essence de tout état, objet ou phénomène de l'expérience intérieure ou extérieure : tathatâ. Ce terme est aussi peu traduisible qu'est inexprimable l'état d'illumination raréfiée dont il tire sa signification. Les traducteurs anglais emploient, pour tathatâ, le terme *thatness* ou *suchness*, les allemands *Soheit*. La parole désigne le « ceci », la qualité de ce qui est perçu, en tant qu'il est directement perçu, en son évidence absolue, en sa substance de pure expérience, de simplicité, de transparence impersonnelle : qualité, d'ailleurs, qui doit être entendue comme un substratum à elle-même, sans conditions et sans génération ; c'est ce

qu'exprime le terme *svayambhu*, fréquemment associé, dans les textes, à *tathatâ*. Le *tathatâ* se présente comme un élément primaire absolu, au-delà de toute qualification de l'expérience en tant que monde du Moi ou du non-Moi.

Dans ces textes, la désignation essentiellement employée pour un Eveillé, pour un bouddha, est *tathâgata*, parole que l'on pouvait traduire par « Accompli » dans les anciens livres canoniques, mais qui prend ici un sens plus spécial. Le *tathâgata* est qui « est allé ainsi », en devenant le « ceci ». Le « ceci » équivaut à sa propre illumination, conçue comme un état existentiel inexprimable et simple. L'Eveillé n'est pas un « Moi » et il n'« a » pas l'illumination : il est l'illumination, il est le *tathatâ*, la substance même de la connaissance « qui va au-delà », de celle « de l'autre rive », de la *prajñâpâramitâ*.

En cette substance se résoud donc, pour lui, tout contenu de l'expérience, toute objectivité — *dharimatâ* : donc, en quelque chose qui, ayant pour substance une pure évidence, n'est pas susceptible d'avoir un nom, un signe, une définition, est impondérable, est « semblable au sans-pareil », est *tathatâ*. Voici comment s'exprime un texte : « Tous les objets et tous les états (*dharma*) sont impensables, impondérables, non mesurables, non dénombrables, semblables au sans-pareil — tels sont les objets et les états du *tathâgata* [de l'Eveillé] : impensables, parce que le mental a atteint le calme [en tant qu'opposé à *dukkha*, l'état d'agitation *samsârique*] ; impondérables, par suite du surpassement du fait de peser. Impensable, impondérable est la désignation de ce que la conscience vient à percevoir. De même, « non mesurables, non dénombrables, semblables au sans-pareil » — telles sont les propriétés du *tathâgata* [= de l'Eveillé] à la suite du calme, de la neutralité atteinte par l'acte de compter et de mesurer

pour semblables » (10). Ainsi envisagée, « la parfaite illumination (*prajñâpâramitâ*) ne prend et ne laisse aucun objet » (11), c'est-à-dire que l'expérience se développe comme dans un éther-lumière, qui ne connaît pas de changement ou de mouvement, comme « une fleur s'épanouissant du fond de l'abîme ». La condition de la parfaite illumination ou du « savoir qui va au-delà » est justement mise en relation avec l'ākāṣa, l'éther, dont nous avons déjà parlé (cfr. p. 319-20), et la vérité annoncée par les bodhisattvas, par ceux qui, dans leur substance, sont précisément illumination et qui s'acheminent vers le parfait éveil, est la suivante : la forme a une nature d'éther ; les sentiments, les représentations, les tendances, la conscience ont nature d'éther ; telle est la nature de toutes les choses ou de tous les états (*dharma*) ; ils ne viennent pas, ils ne vont pas, ils sont semblables à l'espace, à l'éther ; ils se résolvent dans le vide, dans le sans-signes, dans le sans-tendance : pour eux, il n'y a pas d'autre loi (12). La nature même d'un Eveillé se définit selon des termes non différents : « Pourquoi le nom de tathāgata [pour lui] ? Parce qu'il exprime le vrai tathatā ; parce qu'il n'a pas d'origine, parce qu'il est la destruction des qualités, parce qu'il est celui qui n'a pas d'origine et que le sans-origine est le but suprême » (13).

A cette hauteur, toute forme, ou état, ou phénomène, ou élément, tout *dharma* se présente, par sa propre nature, comme *vivikta*, c'est-à-dire « libéré » — libéré de son

(10) *Prajñâpâramitâ*, XIII, 83 — La citation des textes de la *Prajñâpâramitâ* se base sur l'édition de M. WASSLER, *Prajñâpâramitâ*, Göttingen, 1914.

(11) *Ibidem*, VIII, 68.

(12) *Ibidem*, XV, 90.

(13) *Vajracchedikâ*, XVII (texte des *Sacred Books of the East*, « *Mahāyāna Texts* », v. XLIX).

individualité (14) : dans le monde qui apparut déjà comme extérieur, de même que dans l'intériorité de l'Accompli. La désindividualisation, la résolution dans le « vide », dans le « sans-signes » et dans le « sans-tenance » atteint alors les plus hautes sphères, les délivre, détruit la limite ultime, conduit vers une unité qui, pour être absolument transcendante, apparaît en même temps comme étant aussi absolument immanente. Pour résoudre tout résidu de dualité, pour faire de l'état de nirvâna quelque chose qui dévore tout, sans résidu, pour en faire la « fin du monde », ce qui vraiment « ne laisse rien derrière soi » — anupâdhiṣha — il faut que le même nirvâna et, avec lui, l'Éveillé, le tathâgata, soit libéré de son individualité, c'est-à-dire des caractères, en fonction desquels il pourrait avoir un « autre » contre lui. Ce que le bouddhisme le plus ancien, en enveloppant le nirvâna dans le silence, en se refusant d'en parler, voulut protéger, on cherche ici à le réaliser à travers une spéculation atteignant des cimes paradoxales. Voici donc ce que l'on peut lire : « Le "ceci" [tathâta] du tathâgata [de l'Éveillé] est le "ceci" de toute chose, phénomène ou état [dharma], et le "ceci" de toute chose, phénomène ou état est le "ceci" du tathâgata, et le "ceci" de toute chose, phénomène ou état et le "ceci" du tathâgata — les deux sont justement [à son tour] le "ceci" du tathâgata... Le "ceci" du tathâgata et le "ceci" de toute chose, phénomène ou état, c'est précisément un unique "ceci", sans dualité, sans duplicité, un "ceci" libre de diade » (15). Et encore : « Ce qui est annoncé par le tathâgata comme illumination parfaite, ceci est annoncé par le tathâgata comme non-illumination parfaite et

(14) *Prajñâpâramitâ*, XXII, 129.

(15) *Ibidem*, XVI, 98.

c'est justement pour cela qu'elle est dite illumination parfaite » (16) — et ce motif est répété pour toute une série d'autres éléments et pour les attributs mêmes d'un Eveillé, d'un Bouddha : ce qui est annoncé par le tathāgata comme la qualité d'un Bouddha, est par lui annoncé comme non-qualité d'un Bouddha, et c'est pourquoi il est dit (qu'il vaut comme) qualité d'un Bouddha (17). Séjourner dans le « vide », c'est séjourner dans l'illumination parfaite, dans le savoir transcendant. En lui réside le bodhisattva : non pas dans le monde des sens, non pas dans un état spécial de la réalisation ascétique ou dans ce qu'elle produit, pas même dans la « bouddhité » elle-même (18). On va plus loin : « Il n'y a pas de connaissance, il n'y a pas d'ignorance, il n'y a pas de destruction [de l'ignorance] ; il n'y a pas de connaissance, il n'y a pas d'atteignement du nirvāna. Un homme qui s'est seulement approché du savoir transcendant reste [encore] reclus dans son mental [citta]. Mais lorsque l'enveloppe constituée par son mental est détruite, il se libère de toute peur, il va au-delà du monde du changement et il cueille le suprême nirvāna » (19). Et si l'on demande : « Y a-t-il

(16) *Vajracchedikā*, XIII.

(17) *Ibidem*, VIII; cfr. XIII, XXVI — en ce dernier petit chapitre, la formule est étendue aux trente-deux attributs de l'homme supérieur dont on dit qu'ils sont vraiment tels, lorsqu'ils cessent de l'être, en tant qu'opposés à d'autres. Cfr. *ibidem*, XXVI : « Qui veut me voir en voyant ma forme ou m'entendre en entendant ma voix, s'efforcera en vain et ne me verra pas. On doit voir un Bouddha en voyant la loi, parce que les Seigneurs [les Bouddhas] ont un corps constitué par la loi [dharmakāya — sur un tel « corps fait de loi », le Mahāyāna a une vaste doctrine] et la nature de la loi ne peut être comprise, et n'est pas faite pour être comprise ».

(18) *Prāñāpāramitā*, I, 56.

(19) *Prāñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*, in *Sacred Books of the East*, cit., II^e partie, pp. 147-8.

quelque chose qui ait été annoncé par le tathâgata ? » la réponse, aussi cohérente que déconcertante, est celle-ci : « Non : rien n'a été annoncé par le tathâgata » (20). Et encore : « Si quelqu'un disait que le tathâgata va ou vient, reste immobile, ou s'assied, ou s'allonge, celui-là n'aurait pas compris la signification de mon enseignement. Pourquoi ? Parce que le mot tathâgata dit qu'il ne va en aucun lieu, qu'il ne vient d'aucun lieu — et c'est pourquoi il est appelé le tathâgata, le saint et parfait illuminé » (21).

C'est par une telle voie que l'on parvient à l'équation paradoxale des écoles mahâyâniques les plus poussées : nirvâna et samsâra, l'inconditionné et le conditionné, le « monde » et la « fin du monde » sont sans dualité, sans duplicité, ne déterminent pas de diades : ils sont une seule et même chose. « La forme est le vide et le vide est la forme. Le vide n'est point différent de la forme. La forme n'est point diverse du vide... Ainsi tous les êtres ont les caractères du vide, ils n'ont pas un commencement, ils n'ont pas une fin, ils sont parfaits et ils sont non-parfaits » (22). Le motif central du *Lankavatâra-sûtra* est précisément constitué par l'exigence de se porter au-delà des notions d'être et de non-être, de se délivrer de tout résidu de pensée dualisante — vikalpa — de surmonter le point de vue qui conduit à chercher le nirvâna hors du samsâra et le samsâra hors du nirvâna. Ainsi l'on repousse le point de vue même des écoles « négativistes » : « Tous les textes qui affirment l'irréalité des choses appartiennent à la doctrine imparfaite » lit-on dans le *Mahâbheri-hârakapari-varta-sûtra* — d'autres textes ajoutent : la doctrine même

(20) *Vajracchedikâ*, XIII.

(21) *Ibidem*, XXIX.

(22) *Prâjñâpâramitâ-hṛdaya-sûtra*, *ibidem*.

de l'irréalité est, dans le Mahâyâna, quelque chose qui barre, comme une clôture (23).

Nirvâna = samsâra. Cela veut dire : le nirvâna n'est pas un « autre » ; il est la dimension absolue (supérieur soit au samsâra, soit à lui-même, s'il est entendu comme opposé au samsâra) selon laquelle le « ceci », le monde, peut être vécu et expérimenté — et c'est seulement ainsi, en fonction de ce qui, à l'égal de l'éther, est infini, insaisissable, pareil au non-pareil, de ce qui est impondérable, de ce qui dans toute contamination n'est pas susceptible d'être contaminé, de ce qui est immobile dans tout mouvement — c'est seulement ainsi que le « monde » n'existe vraiment plus, que dans les formes par lesquelles est pris celui qui est assujetti à l'« ignorance » il n'a plus que la consistance d'une apparition, d'un écho, d'un mirage qui se dessine dans la limpidité du libre ciel (24). Dans son existence, il n'existe pas ; dans sa non-existence, il existe : ceci est valable aussi bien pour le monde que pour celui qui est libération, pour le tathâgata. Tel est le sens de la formule qui revient souvent dans le *Vajracchedikâ* : « Ce qui a été déclaré comme existant, cela a été justement déclaré non existant et c'est ainsi qu'il est déclaré existant ». On dit ici : « Si, en vérité, en face d'une telle doctrine, en face d'une telle exposition, le mental de celui qui aspire à l'illumination ne s'abat point, ne ressent pas l'abîme [ne sombre pas], n'éprouve pas d'angoisse, si donc son esprit n'est point pris, s'il n'est point comme brisé en son épine dorsale, s'il ne ressent pas de terreur, s'il n'éprouve pas d'épouvantement — celui-là est digne d'être

(23) Cité in K. NUKARIYA, *The religion of the Samurai*, London, 1913, p. 137.

(24) Cfr. notre *Fenomenologia dell' individuo assoluto*, Turin, 1930, § 30.

instruit dans la parfaite connaissance transcendante » (25). Il deviendra un de ceux qui sont jugés « non comparables aux hommes, non semblables à eux », parce que, doués de qualité, impensables sont les tathâgatas les vénérables (arhant), les parfaitement illuminés » (26).

Tel est le point de vue de la « vérité suprême », ésotérique — paramârtha — dans l'enseignement. Pour pouvoir résister, « il importe d'avoir une triple cuirasse ». Le profane, en face de lui, tremble et crie : « Mieux vaut le samsâra ! (varam samsâra evâvasthanam) » (27).

(25) *Prajñâpâramitâ-hrdaya-sûtra*, I, 35; cfr. 44.

(26) *Ibidem*, XXII, 127.

(27) *Bodhicaryâvatârakâ*, IX, 53. A leur tour, de telles vues du Mahâyâna ont constitué une des présuppositions du tantrisme bouddhiste, de la « voie de la foudre et du diamant », avec son développement en une vision magique du monde, à propos de laquelle cfr. notre ouvrage déjà cité, *Lo Yoga della potenza*.

XI

JUSQU'AU ZENN

Notre intention ayant été de présenter la doctrine originaire de l'éveil, telle qu'elle résulte d'un approfondissement des textes pâlis, nous n'avons pas à traiter en détail les vicissitudes et les transformations du bouddhisme au cours des époques successives : aussi parce que cela, plus que dans la doctrine, rentrerait dans l'histoire. Nous nous limiterons donc à quelques brèves indications.

Nous avons déjà dit que le bouddhisme, en son essence véritable, a un caractère éminemment aristocratique. Aux origines, le bouddhisme fut la vérité d'un petit nombre d'hommes qui, à eux seuls, avaient réellement atteint l'illumination et qui se présentaient sous la forme de bhikkhus, d'ascètes errants. Autour d'eux se groupèrent et se multiplièrent ultérieurement les upāsakas, les disciples laïques, ceux qui, selon la formule canonique, avaient pris un triple refuge dans le Bouddha, dans la Doctrine et dans l'Ordre. L'Ordre n'avait point pour autant les traits d'une église et la doctrine encore moins ceux d'une religion. A l'origine, les femmes en étaient exclues. L'unité de l'Ordre était

essentiellement donnée par un rigoureux style de vie — c'est seulement après, à la suite d'une décadence ouvertement reconnue comme telle par les textes anciens, que devaient se multiplier les préceptes et les règles.

La décadence du bouddhisme devait être fatale dès qu'il commença à se répandre : et cela par le fait que la doctrine ariya de l'éveil, plus que n'importe quelle autre, se trouve tout près d'une voie initialique, susceptible d'être seulement comprise et suivie par un petit nombre d'êtres chez lesquels, à côté d'une force exceptionnelle, soit fort vive l'aspiration à l'inconditionné. Par ailleurs, le facteur de la race et de la caste avait également sa part en tout ceci : ce n'est pas pour rien que nous avons insisté sur la qualité « aryenne » de la doctrine en question. Il existe, en voie naturelle, des frontières pour la compréhension que la race de l'esprit et, en partie, celle du corps même conditionnent. Au moment où le bouddhisme fut assumé par les masses, où non seulement il passa à des couches sociales au sein desquelles survivaient ou s'étaient réveillées des influences exogènes, mais encore s'étendit à des peuples de souches notablement diverses, les changements et les altérations devinrent inévitables.

Après la période des origines, les deux principaux courants du bouddhisme sont, comme on l'a dit, l'Hinayāna et le Mahāyāna. En fait de pureté formelle, il se peut que le premier courant en présente davantage que le second. L'Hinayāna resta le gardien des textes canoniques pâlis, que tout bouddhiste reconnaît comme « écritures », et les constitua comme la base de son orthodoxie. Toutefois il advint, comme nous l'avons dit peu avant, que ce courant ne devait pas tarder à suivre une interprétation essentiellement éthico-ascétique sur base pessimiste et claustrale de la doctrine de l'éveil : ce qui équivalait, au fond,

à une chute de niveau. Mais dans l'Hinayâna demeurent tout de même, en une plus large mesure, certains traits de clarté, de simplicité et d'austérité, qui reflètent le style ariya originaire.

Pour le Mahâyâna, les choses allèrent diversement. Celui-ci se développa dans l'Inde septentrionale, dans le Thibet et dans le Népal, en des régions où l'élément mongolique, mêlé à des couches ethniques encore plus anciennes, était important. Le Mahâyâna présente une physiologie particulièrement complexe et composite, qui est loin de rendre toujours facile un travail de discrimination. D'un côté — indiscutablement — on trouve en lui un plus haut niveau métaphysique; de l'autre, on note des fissures et des altérations non moins notables.

En ce qui concerne les éléments négatifs, on doit indiquer en premier lieu, dans le Mahâyâna, la décadence de la doctrine de l'éveil, en tant qu'héritage d'une élite de vrais ascètes, en une « religion » fortement mythologisée. Le Mahâyâna pressent les aspects selon lesquels le Bouddha ne peut être simplement considéré comme un homme. Il met donc en relief la signification surnaturelle qui est propre aux Eveillés et aux Bodhisattvas, à ceux qui vont vers l'éveil. Mais, en face de cela, se trouve la divinisation en un sens religieux du Bouddha lui-même, lequel cesse ici d'être un libéré pour devenir un dieu, objet d'un culte et d'une dévôte adoration. C'est ainsi qu'à la fin l'hindouïsme brahmanique chercha à s'agréger cette nouvelle divinité, en faisant d'elle un avatâra, c'est-à-dire une des manifestations de Vischnou. A la suite d'une telle déviation, en certains aspects du Mahâyâna, la sentimentalité et l'imagination prennent le dessus sur le principe purement intellectuel et viril. En face de la nudité dorique du bouddhisme originaire, nous avons ici une vraie fantasmagorie fabu-

leuse et kaléidoscopique de milliers de divinités et de bodhisattvas, d'entités qui sont les personnifications mythologiques des divers états de la contemplation, de symboles, de mondes, de cieux, de prodiges. Le Bouddha devient un être transcendant dans la personne d'Amitâbha, nom qui signifie « infinie splendeur », auquel s'associa ici, de façon énigmatique, un souvenir primordial. Amitâbha règne sur la « terre heureuse d'Occident », Sukhâvatî, où n'existe ni l'impureté, ni la mort, ni la destruction, et qui présente les mêmes aspects que des terres analogues eurent dans les anciennes traditions aryo-occidentales, dans l'antique Egypte, dans le mythe même de Gilgamesh : il s'agit de transpositions mythiques du souvenir du séjour originaire occidental (ou nord-occidental) de la « race divine » (1). Entre Amitâbha et le monde des hommes, se trouve Avalokiteçvara, sous les traits d'un médiateur divin, le « Seigneur qui regarde en bas », épris d'amour et de compassion pour toutes les créatures.

Alors que celles-ci sont donc, d'un côté, menées sur le sentier de la bhaktî, de la « dévotion » religieuse — et, en certains cas, Avalokiteçvara finit même par changer de sexe et par devenir une divinité maternelle, la Kuan Yin du bouddhisme chinois — d'autre part, est supposée dans chacune des créatures la présence de la qualité bodhi, qui est l'élément extra-samsârique capable de produire le miracle de l'illumination. Non seulement en chaque homme, mais — selon les formes les plus populaires de cette foi (puisque c'est désormais le cas de parler de foi) — en chaque être vivant en, général on voit un Bouddha, en puis-

(1) Cfr. notre ouvrage *Rivolta contro il mondo moderno*, cit. II, §§ 4-5. Sur Sukhâvatî, cfr. les deux *Sukhâvatî-pyûha*, in *Sacred Books of the East*, v. XLIX.

sance. Ici naturellement, ressurgissent d'une manière particulièrement virulante les fantaisies réincarnationnistes, comme pendant d'une doctrine des « mérites », qui assume parfois des formes allant jusqu'au ridicule. De vie en vie, en accumulant des « mérites » de tout genre, les êtres vivants se préparent à devenir des Eveillés. Du reste, vont à leur rencontre les Bodhisattvas, qui prennent ici la forme d'entités semi-célestes, en perdant simultanément une bonne partie de leurs traits olympiques : en effet, alors que d'un côté, pour l'éveil, les hommes ne sont plus laissés à leurs seules forces selon la sévère et virile doctrine des origines, d'un autre côté les Bodhisattvas sont ceux qui se donnent de la peine pour le salut universel, qui courent derrière les hommes, qui font le vœu de ne pas entrer dans le nirvâna avant que tous les vivants n'y soient entrés eux aussi, avec leur aide. Il s'agit donc là de doctrines, certainement « généreuses » selon le sens démocratico-humanitaire, et nous dirions presque chrétien, mais qui n'ont que fort peu de traditionnel et de métaphysique (2).

(2) On notera que la conception du bodhisattva, qui n'entre pas dans le nirvâna avant que tous les autres êtres n'aient été, eux aussi, libérés, est une déformation due à la transposition d'une idée métaphysique dans le domaine extérieur et moral. Le sens vrai, ésotérique, est au contraire celui-ci : la libération n'est pas absolue, aussi longtemps que subsiste, dans l'expérience de l'Eveillé, quelque chose semblant n'avoir pas été libéré. Il ne s'agit pas de se préoccuper de faire parvenir les autres à l'éveil, mais bien de ressentir que le but suprême est le point où le nirvâna est identique au samsâra. Avant ceci subsiste l'ignorance, et il n'est pas permis de se retirer dans le nirvâna, parce qu'il ne s'agirait pas du vrai nirvâna. Tel est le sens du « vœu », du bodhisattva, qui apparaît déformé en un sens humanitaire et social dans la conception ci-dessus. Du reste, ce serait une absurdité évidente dans le Mahâyâna, d'une part, de proclamer que le monde entier existe seulement de façon illusoire et, d'autre part, se proposer la mission d'aider et de « sauver » tous les êtres qui, selon la « sagesse transcendante », sont eux-mêmes illusoires, « sans Moi ».

Nous ne nous trouvons plus en face d'une doctrine ariya de l'éveil. Nous sommes en face d'une religion confectionnée pour les satisfactions de la foi et du sentiment des masses, mais pour le plus grand dommage de la connaissance, de la claire vision conforme à la réalité. Non seulement : en ces aspects du Mahâyâna, des superstitions et des pratiques magiques, représentant des reviviscences à peine atténuées de la promiscuité spirituelle de races inférieures ou crépusculaires, ont un rôle qui n'est pas négligeable. En tout ceci, il ne reste donc, du bouddhisme, que le nom : il a dégénéré et il s'est altéré en peu de siècles, au point d'être méconnaissable par rapport à celui des origines.

Un second aspect de la dégénération du bouddhisme est l'aspect philosophique. Déjà la partie la plus tardive du canon pâli, l'*Abhidharma*, présente souvent les mêmes traits stéréotypés, désanimés et rationalistes qui ont été très souvent propres à notre scolastique médiévale. Dans le Mahâyâna, la pensée spéculative a certes une plus grande envergure, mais donne lieu à l'équivoque dont nous avons déjà parlé. Le grand mérite du Mahâyâna consiste en ceci : d'avoir pris comme base fondamentale le point de vue, non pas d'un être samsârique, mais d'un Eveillé, non pas d'un homme ordinaire qui s'efforce à atteindre le salut, mais d'un Bouddha, d'un lathâgata, non pas le *terminus a quo*, mais le *terminus ad quem*. Ce qui, pour le premier, ne peut être que quelque chose de négatif et d'indéfini — le nirvâna — et que l'Hinayâna également considéra surtout en des distances évanescences, assume au contraire dans le Mahâyâna des aspects tout à fait positifs. Ici, on ne parle plus tellement du nirvâna que de sa contrepartie, de l'illumination, prajñâ ou bodhi. Dans ses aspects les plus élevés, le Mahâyâna est justement une doctrine de l'illumination. Sauf que le démon de la spéculation a trouvé

ici le moyen de s'insinuer. Ce qui, en sa vraie nature, est précisément quelque chose de super-rationnel et de non-prononçable, de compréhensible sur la seule base d'une expérience directe transcendante, se transforma souvent dans le Mahâyana en un concept spéculatif, devint l'organe d'un système de pensée. C'est donc ce « vide » — çûnya — ou cette insaisissable tathâta qui se substantialisèrent, malgré tout, en concepts d'une théorie spéciale de la connaissance et du monde. On arriva ainsi à une philosophie qui anticipa avec de nombreux siècles l'idéalisme absolu de l'Occident. Les choses n'existent que comme créations du mental. Le mental est la substance originaire et permanente — bhûtatathatâ — intacte et identique à elle-même en chaque phénomène. Apparitions terrestres ou célestes, samsârâ, hommes, dieux, bouddhas, tout ceci tire son origine uniquement du mental. Le mental est comme l'eau de l'océan, les phénomènes sont comme les vagues dont se ride sa surface : en tant que substance, elles ne sont qu'une seule et même chose avec elle. Hors du mental, rien n'a d'existence réelle. On en arrive ainsi au système de Nâgârjuna.

Ces aperçus qui, en tant que vues philosophiques n'ont rien à faire avec la connaissance supérieure, en contiennent toutefois un reflet, et, par une telle voie, ne sont point sevrées d'un pouvoir cathartique. La baisse de niveau, qu'elles représentent, trouva dans le Mahâyâna une compensation en la présence d'un authentique ésotérisme capable, en un cercle restreint d'éléments qualifiés, de rectifier des théories de ce genre et de les reporter au plan super-rationnel auquel elles appartiennent, comme aussi de découvrir le savoir secret celé par la forme mythologique des diverses entités et des diverses divinités du Mahâyana d'orientation religieuse. La théorie « idéaliste » ou, si l'on préfère, « irréaliste » fut elle-même moins

évaluée du point de vue théorétique que du point de vue pratique : à la façon d'une sorte de médecine, en un but de purification. La misère des êtres dépend du fait qu'ils prennent pour réalités des choses existant seulement comme créations de leur mental ; trompée par des apparences fallacieuses d'êtres et de qualités réelles, de natures et de valeurs diverses, l'action les conduit toujours plus loin de la réalité vraie, alimente l' « ignorance », crée toujours plus de fortes entraves, fait se continuer la ronde irrationnelle des vivants. Qui, au contraire, se compénètre de la réalité du « vide », de l'irréalité de tout ce qui, sur la terre ou dans les cieux, semble objectif, laisse peu à peu derrière lui l'ivresse, pressent un calme supérieur, se détache de l'action assoiffée, abandonne le bas intérêt, la haine, la colère. Il prépare déjà son esprit d'une manière favorable pour une connaissance supérieure. En un tel sens, l'idéalisme ou irréalisme mahâyânique, qui n'a pas peu de points de contact avec le védântin, a pu et peut avoir une valeur cathartique.

Par cette voie, se présente le problème de la mesure, où une connaissance qui, pour correspondre à un apex transcendantal, ne devrait pas être prononcée, peut en général fournir des « suggestions » conductrices et favoriser des moments d'illumination.

C'est justement en relation avec ceci que, pour clore notre exposition, nous voulons dire quelques mots de ce qui est appelé le bouddhisme zenn. Le Zenn est un des plus importants courants du bouddhisme ésotérique qui se sont transplantés en Chine et au Japon, où ils existent encore aujourd'hui. Selon la tradition, il aurait précisément pour base une doctrine secrète, transmise d'esprit à esprit, par le prince Siddharta à son disciple Mahākācyapa. Conservée à travers une suite ininterrompue de maîtres, au début du

VI^e siècle après J.-C., elle fut transportée en Chine par Bodhidharma, troisième fils d'un puissant roi brâhmane du Sud-Ouest de l'Inde. De la Chine, le Zenn passa au Japon, où il s'enracina profondément et connut d'importants développements. Dans son essence il s'agit d'une ramification de l'ésotérisme mahâyânique, qui en certaines conceptions du taoïsme (en particulier dans la doctrine du « vide » de Lao-tzé) et en certaines inclinations de l'esprit chinois (surtout en son sentiment de la nature), trouva des éléments congénères, avec lesquels il s'intégra. Quant au terme Zenn, il est, en lui-même, l'abréviation du terme sino-japonais correspondant au sanscrit dhyâna et au pâli jhâna. Mais ce terme doit être pris ici en une acception plus large que l'acception technique, qui fut par nous considérée à son endroit : il exprime en général l'état d'une contemplation qui s'est développée sous le signe du « vide ».

Le Zenn ne constitue pas une « anomalie chinoise » du bouddhisme, comme quelqu'un l'a prétendu, mais, au fond, une reprise de l'exigence qui donna la vie au bouddhisme des origines, en face de la spéculation et du ritualisme brahmane préboudhistes. En effet, à un certain moment, se vérifia dans le bouddhisme, sous d'autres formes, le même phénomène de fissuration, de formalisme scolastique et de survivance traditionaliste et rituelle que celui qui eut lieu dans l'Inde post-védique. Le Zenn s'y présente comme une réaction aussi énergique contre tout ceci, comme le fut, en son temps, celle qui fut propre au bouddhisme des origines. Le Zenn ne veut rien savoir des spéculations, des écritures canoniques, des rites ou des divagations religieuses. Il fait même étalage de son iconoclasme. Il ne disserte pas, comme un Nâgârjuna, sur la vérité transcendante, mais il veut créer, au moyen d'une action

directe de l'esprit sur l'esprit, les conditions pour la réaliser en fait (3).

« Les écritures ne sont rien de plus que du papier inutile » — dit Rin-zai, un maître zenn. Un autre réprimande ainsi une personne qui était en train de brûler les livres de Confucius : « Tu aurais mieux fait de brûler les livres dans ton esprit et dans ton cœur, et non pas ces écrits en blanc et en noir ». Textes, dogmes, préceptes sont autant de liens ou autant de béquilles à mettre de côté pour aller de l'avant, par ses propres moyens. La littérature canonique du bouddhisme est elle-même comparée à une verrière de laquelle on contemple la grande scène de la nature : mais pour vivre en cette scène, il faut sauter de la verrière. Il y a aussi la comparaison du doigt et de la lune. Un doigt est nécessaire : malheur toutefois à ceux qui prennent le doigt pour la lune. On doit penser de la même manière en ce qui concerne la réalisation et la connaissance transcendante. Comme la nature a horreur du vide — est-il dit — de même le Zenn abhorre tout ce qui peut s'entremettre entre la réalité et nous-mêmes. Que l'on saisisse, si l'on en est capable, les allusions contenues dans les doctrines : mais que l'on prenne bien garde de se lier aux paroles et aux concepts. L'idée d'une transmission spéciale du vrai savoir en dehors des textes est l'idée fondamentale d'une des principales écoles du Zenn. L'état d'un Bouddha peut être seulement compris par celui qui est lui-même un Bouddha — soutient cette doctrine. Le

(3) Les données et les citations de textes, en ce qui suit, ont été extraites de KAITEN NUKARIYA, *The religion of the Samurai*, Londres, 1913, et de D.-T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism*, Londres, 1950²; *Living by Zen*, Londres, 1951; *The Zen doctrine of no-mind*, Londres, 1952. — Cfr. aussi les applications psychologiques contenues in L. BENOFF, *La doctrine suprême*, Paris, 1952, deux volumes.

décrire avec des mots est absurde : cela aurait été impossible au fils des Çâkyas en personne.

En fait d'indépendance intérieure, on rapporte l'anecdote d'un maître zenn qui, au cours d'une matinée glacée, mit en pièces une statue du Bouddha divinisé et la jeta au feu pour se réchauffer, disant à ceux qui s'en montraient horrifiés : « Le Bouddha aurait offert, non le bois de sa statue, mais encore sa vie même pour secourir autrui ». Le Bouddha, celui qui enseigna à trancher tous les liens et à subsister sans soutien, ne doit pas se transformer lui-même en un lien et en un soutien. Voici les paroles paradoxales de Rin-zai : « Si vous rencontrez le Bouddha sur votre chemin, tuez-le ! O vous, disciples de la vérité, efforcez-vous de vous délivrer de tout objet ! O vous, aux yeux de taupe ! Je vous le dis : pas de Bouddha, pas d'enseignement, pas de discipline ! » En ce qui concerne, ensuite, la limite séparant la vision de tout ce qui est expression mentale et la nécessité qui s'ensuit d'un acte partant de l'intérieur, on trouve dans le Zenn des anecdotes vraiment drastiques. Un disciple, qui demandait au maître de lui révéler enfin le principe fondamental de la doctrine bouddhiste, est renvoyé à un autre maître. Il répète sa demande et reçoit une gifle pour réponse. Ayant rapporté ce fait au premier maître, le disciple est de nouveau renvoyé au second maître. Il renouvelle sa demande et la réponse n'est pas différente : un soufflet. On l'envoie une troisième fois. Mais alors, dès qu'il se trouve en face du maître, le disciple le gifle, sans prononcer un mot. Le maître alors lui dit, en souriant : « Tu as compris ». A un prince, qui discutait avec lui, un autre maître zenn dit : « Nous ne demandons rien, ni au Bouddha, ni à la loi, ni à l'Ordre ». Le prince, alors : « Si vous ne demandez rien au Bouddha, à la loi et à

l'Ordre, quel est donc le but de votre culte ? » Et ici encore la simple réponse est une gifle.

Les textes zenn sont riches d'anecdotes où l'on voit que l'impulsion à connaître de manière intellectualiste est arrêtée net par une réponse absolument hors de propos ou par une action brusque du maître, réponse ou action qui, toutefois, chez un esprit mûri, agissent parfois comme une opération chirurgicale du glaucome. Mettre brusquement en face d'un espace vide dans lequel il faut sauter, en laissant tout derrière soi : soi-même, son propre mental, les théories, la préoccupation même de la libération. Un homme, désirant être introduit dans la connaissance supérieure, frappe à la porte d'un couvent zenn. Pour toute réponse, la porte lui est si brutalement claquée au nez, qu'il en reste avec un bras cassé. En cet instant même, l'illumination jaillit dans cet homme. — « Quel est le temple sacré du Bouddha ? » demande un autre. Réponse du maître zenn : « Une fillette innocente ». « Et qui est le seigneur du temple ? » « Un enfant dans son sein ». « Quel est le vrai corps du Bouddha Vairocana ? » Le maître dit : « Prenez une cruche d'eau ». Le disciple obéit. Le maître ajoute : « Reportez-la où vous l'avez prise ». Un point, c'est tout. Une assemblée avait été convoquée pour un discours, attendu depuis fort longtemps, sur l'essence de la doctrine. Le maître se présente enfin et, sans parler, ouvre les bras.

Cela peut déjà conduire à un autre motif spécial du Zenn : « le langage de l'inanimé ». Ces paroles sont de Seigen-Ishin : « Avant qu'un homme étudie le Zenn, pour lui les montagnes sont montagnes, et les eaux sont des eaux. Lorsque, grâce aux enseignements d'un maître qualifié, il a réalisé la vision intérieure de la vérité du Zenn, pour lui les montagnes ne sont plus des montagnes et les eaux, des eaux. Mais, après cela, quand il atteint réelle-

ment l'asile de calme, les montagnes sont pour lui de nouveau des montagnes et, les eaux, des eaux ». La seconde phase correspond visiblement au nirvâna qui a le samsâra en face de lui ; la troisième correspond au nirvâna qui ne laisse pas de résidu. Le « retour » doit s'interpréter à la manière de cette expérience libérée, où chaque dualisme est résolu, ainsi qu'on l'a dit à propos de la doctrine mahâyânique du « vide » et de la tathatâ. Dans le Zenn, on cherche donc que la nature elle-même suggère cette expérience désindividualisée et libérée, en vue de favoriser des instants d'illumination et parlant le sens de ce changement d'état, en qui consiste l'essence de la voie. L'esprit doit arriver à ressentir que toute chose se manifeste et se révèle selon une perfection absolue et sans pareille : seulement alors il pressentira aussi ce nirvâna qui ne laisse rien derrière lui, ce qui correspond aux montagnes qui sont de nouveau des montagnes, et aux eaux qui sont de nouveau des eaux. Une comparaison est, à cet égard, fort expressive : « L'ombre suit le corps, l'écho sort de la voix. Celui qui fatigue son corps en poursuivant l'ombre ne sait pas que c'est le corps qui produit l'ombre ; et celui qui hausse la voix pour étouffer un écho ne sait pas que la voix est la cause de l'écho ». On dit aussi : « Le sujet atteint le calme, lorsque l'objet vient à manquer ; l'objet vient à manquer, lorsque le sujet atteint le calme ». Déjà Lao-tzé avait enseigné : « Laisser pour prendre ». Le Zenn répète : « Lâcher prise, laisser les choses comme elles peuvent être ». Il s'agit de créer un état d'identité absolue avec soi-même, sevrée de signes, privée d'intentions. C'est ainsi que, dans le Zenn, à l'instar du taoïsme, on parle de l'acte qui consiste en un non-effort ou en une non-intention — anabhoga-caryâ, et d'une résolution correspondante, semblable à un « vœu » — anabhogapranidhâna. On dit aussi : « Comme deux miroirs sans

tache se reflètent l'un dans l'autre, de même le fait concret et l'esprit doivent se trouver l'un en face de l'autre, sans que rien d'étranger s'interpose entre eux ». Encore une fois, il s'agit de la catharsis de la subjectivité, de la destruction de la « psychologie », à laquelle visait déjà le yathâ-bhûtam de l'ancien bouddhisme, la vision transparente, conforme à la réalité. C'est de cette manière que la nature, en sa liberté et en son impersonnalité, en son caractère d'extranéité par rapport à tout ce qui est subjectif et affectif, peut faire pressentir l'état d'illumination. Voilà pourquoi le Zenn dit que la doctrine, plus que dans les textes canoniques, se trouve en des faits simples et naturels, et que l'univers est la véritable écriture du Zenn et le corps du Tathâgata. « Arbres, herbes, montagnes, courants, astres, mer, lune — c'est avec cet alphabet que sont écrits les textes zenn ». « La doctrine peut être prêchée par l'inanimé ? » Hui-chung répond : « Oui ! elle prêche avec des paroles éloquentes et sans trêve », « Tout est vide, lucide, et porte en soi un principe d'illumination ». Le soleil se lève. La lune se couche. Altitude des montagnes. Profondeur de la mer. Fleurs du printemps. Fraîche brise d'été. Automne à la vaste lune. Flocons de neige hivernale. « Ces choses, peut-être trop simples pour qu'un observateur ordinaire y prête attention, ont une signification profonde pour le Zenn ». Qu'est-ce que la vérité ? » demande un disciple. Comme réponse le maître Yo-shan montre le ciel du doigt, puis une cruche d'eau, et dit : « Voyez-vous ? » L'autre répond : « Non ». Yo-shan réplique : « La nuée est dans le ciel et l'eau est dans la cruche » : un point, c'est tout. Tüing-shan dit : « Comme est merveilleuse la langue de l'inanimé ! Vous ne pouvez l'entendre avec les oreilles, mais vous pouvez l'ouïr avec les yeux ». Entendre avec l'œil de l'esprit, non avec la sensibilité, non avec la logique, non avec la métaphysique. Une autre maxime zenn :

« Les feuilles qui tombent, ainsi que les fleurs qui s'épanouissent, nous révèlent la sainte loi du Bouddha ». On doit pourtant bien se garder de confondre tout ceci avec un esthétisme *suï generis*. Le sentiment extrême-oriental de la nature, simplifié, particulièrement transparent, a ici sa part, comme nous l'avons dit. Mais le point fondamental est de remonter de la nature libre d'âme, qui est seulement elle-même, pure d'affections et de la subjectivité, jusqu'au regard, pour lequel, précisément, « les montagnes sont de nouveau des montagnes, et les eaux, des eaux ». Une formule zenn, qui en résume la doctrine en une certaine mesure, dit : « Réfléchir en soi-même *et reconnaître son propre visage, tel qu'il était avant le monde* » (Huei-neng).

En liaison avec le message de l'inanimé nous trouvons un style Zenn, dans lequel le signe, le geste, le symbole suppléent à la parole. Nous avons déjà parlé du maître zenn qui, devant une assemblée de moines réunis pour entendre son discours sur la doctrine, se limite à étendre les bras. Un autre se limite à lever simplement le doigt en haut. Un autre présente un bâton. On rapporte que Mahākācyapa fut choisi par le Bouddha pour la transmission de la doctrine ésotérique au cours de cette circonstance : le Bouddha avait levé, devant ses disciples, un bouquet ; seul entre tous, Māhākācyapa sourit et baisse la tête, en signe d'assentiment. Les paroles limitent. Un signe, au contraire, peut favoriser, en un moment adapté, des instants d'illumination.

Etant donné ces antécédents, on peut comprendre que le Zenn insiste par-dessus tout sur cet éveil spirituel, ou changement intérieur d'état, qui a un caractère brusque, discontinu. Satori, c'est-à-dire l'ouverture du troisième œil, l'illumination, est, selon cette doctrine, une condition qui intervient soudainement, en détruisant tous les anté-

cédents, en se posant comme dépourvu d'origine, dépourvu de « devenir ». On reprend, dans le Zenn, le motif du *Vajracchedikā* : le tathāgata est ainsi appelé, parce qu'il ne vient de nulle part et qu'il ne va nulle part. « En son apparition, il ne vient de nulle part et, en sa disparition, il ne va nulle part — et ceci est le Zenn ». Et encore : « Où il y a réellement une entrée ou une sortie, la grande contemplation n'existe pas. Le zenn [l'état contemplatif, l'état d'illumination-éveil] est sans naissance en son essence ».

Cela n'empêche pourtant pas que, dans le Zenn, se soient différenciées, à un certain moment, deux écoles : celle du Sud — yuga-pad — qui insiste davantage sur la discontinuité de l'éveil ; celle du Nord — krama-vrittīya — qui admet, au contraire, une certaine gradualité. Mais, selon l'une comme selon l'autre, il est essentiel, à un moment donné, de savoir « sauter hors du Moi », de savoir « vomir le Moi ». Ceci peut être facilité également par des sensations violentes, au besoin même par une douleur physique, par quelque chose qui, selon une expression chinoise, « fait l'ordre neuf fois, et encore plus, les entrailles. » Nous avons déjà rapporté l'épisode du bras cassé. Il n'est pas le seul. En certains milieux, il semble que l'on pratique encore une opération semblable à la strangulation, par laquelle le disciple, opportunément préparé, est poussé devant un vide intérieur dans lequel il *doit* sauter.

En matière de préparation, les directives du Zenn ne diffèrent pas essentiellement de tout ce qui a été exposé en tant qu'ascèse ariya.

Premier point. — Se rendre maîtres des objets extérieurs, en substituant une condition d'activité à celle, habituelle, de passivité. Se rendre compte que partout le désir pousse un homme vers une certaine chose, que ce n'est pas lui qui a la chose, mais que c'est la chose qui l'a.

« Qui aime une liqueur, croit boire, alors que c'est la liqueur qui le boit ». Se détacher. Découvrir et aimer le principe actif en soi.

Second point. — Maîtrise du corps. Affirmer sa propre autorité sur l'organisme entier. « Imaginez votre corps comme s'il était détaché de vous : s'il crie, faites-le taire, comme un père sévère le fait avec son enfant. S'il fait des caprices, tenez-le, comme l'on fait avec un cheval que l'on tient par le mors. S'il est malade, administrez-lui ce qui convient, comme fait un médecin avec son patient. S'il désobéit, châtiez-le, comme le maître punit l'élève turbulent ». Se tremper physiquement. Etablir avec soi-même un « match de persévérance », en s'habituant, par exemple, à supporter en hiver un froid de glace, et, en été, une chaleur torride. Et ainsi de suite.

Troisième point. — Contrôle de la vie mentale et émotive, pour produire et consolider un état d'équilibre. L'appel à la race intérieure ne manque pas : il est ridicule — dit-on dans le Zenn — qu'un être doté de la nature d'un bouddha, né pour devenir seigneur de toute réalité matérielle, soit saisi par de petits soucis, prenne peur des fantômes qu'il s'est créés à lui-même, laisse altérer son esprit par les passions, dissipe son énergie vitale en choses sans importance. Angoisses, récriminations ou nostalgies du passé, imaginations ou anticipations sur l'avenir, inimitiés, honte, trouble, tout cela doit être mis de côté. Que l'on s'aide, éventuellement, avec la théorie « irréaliste » laquelle peut être une aide, en vue de réaliser l'irrationnalité de tant de mouvements d'esprit et pour atteindre à la domination du cœur. En plus de ceci, se simplifier, trancher avec décision la végétation parasitaire des pensées vaines et confuses. A la demande : « Comment apprendrai-je la loi ? », un maître zenn, Poh Chang, répond : « Mangez quand vous avez faim et repo-

sez-vous lorsque vous êtes fatigué ». Le calme, l'équilibre — le samatha, dont nous avons parlé plusieurs fois — doit devenir une habitude. Une anecdote : commandant une armée en guerre, O-yô-mei s'occupait aussi de la doctrine zenn, en son quartier-général. A l'annonce que ses troupes de première ligne avaient été battues, il continua calmement son discours. Peu après, il reçut la nouvelle qu'en son développement final la bataille s'était au contraire achevée en victoire. Le chef demeura calme comme auparavant et pas même alors ne changea de discours. C'est la voie pour pressentir, peu à peu, un principe qui peut être aussi peu altéré par le doute ou par la peur, autant que la lumière du soleil peut être détruite par le brouillard ou par les nuages.

Quatrième point : le précepte de « jeter dehors le mental » ou « le Moi », dont nous avons déjà parlé. C'est ici que, par delà toute préparation, on rencontre une discontinuité, car il s'agit à proprement parler d'un changement d'état. On peut donc dire : « Le satori tombe sur vous à l'improviste, quand vous avez épuisé toutes les ressources de votre être ». A qui s'étonnait d'entendre dire que le monde rentre dans l'esprit, un maître Zenn répliqua en disant que la difficulté consiste plutôt dans le fait de faire entrer l'esprit dans le monde. Il s'agit de cette rupture de l'enveloppe constituée par le mental, dont parle un texte mahâyânique que nous avons déjà cité ; c'est seulement alors que l'on aura l'intuition que le nirvâna, entendu comme terme d'une opposition, est lui-même une illusion, un lien, l'objet d'un savoir imparfait. C'est alors que se produit le satori.

Le Zenn utilise un double symbolisme pour l'ensemble de la discipline : celui des « cinq degrés du mérite » et celui du dressage du laureau.

Le « premier degré du mérite » correspond au fait de

« se retourner » — analogue à pabbajjà, au « départ » de l'ancien enseignement bouddhiste : l'homme se soustrait au monde extérieur et se tourne vers le monde intérieur. Le Moi illuminé, extra-samsàrique, est ici représenté par un Roi, dont on se déclare le sujet. Second degré du mérite : « service » — c'est-à-dire fidélité et loyalisme à l'égard de ce souverain intérieur. Troisième degré : « valeur », celle que l'on doit démontrer en affrontant et en combattant tout ce qui se révolte contre le Roi. Vient ensuite le « mérite de celui qui coopère », appartenant à celui qui n'est pas simplement préposé à la défense et au combat, mais qui est admis au gouvernement positif de l'Etat. Dernier degré du mérite : l'« au-delà du mérite » ou le « mérite qui n'est pas mérite » (expression à entendre selon le même sens que l'« agir sans agir ») — il est le rang même du Roi, dont on assume la nature. Ici l'action cesse ou, si l'on préfère, l'action se manifeste sous la forme de non-action, de spontanéité. L'être et la loi ne font qu'un. Ou bien : il n'y a plus de loi.

Passons maintenant au second symbolisme zenn, compris en dix illustrations bien connues, correspondant à dix phases des rapports d'un bouvier et d'un taureau. L'esprit — ce qui, dans la précédente allégorie, est représenté comme le Roi, c'est-à-dire l'élément « illumination », bodhi — est conçu sous la forme d'une pierre précieuse, toujours claire et toujours pure, même lorsqu'elle est ensevelie dans la poussière. Il convient de la retrouver. Le bouvier cherche le taureau. La première phase est précisément la recherche incertaine. La seconde est l'espérance : l'animal n'a pas encore été entrevu, mais on en découvre déjà les traces. Troisième phase : on aperçoit de loin le taureau, et l'on s'avance prudemment vers lui. Quatrième phase : le taureau est brusquement empoigné et il cherche vainement à se libérer. Cinquième phase :

l'animal est apprivoisé, dressé et nourri, tant et si bien qu'il finit par suivre le bouvier, presque comme son ombre. Sixième phase : par cet animal, qui lui sert de monture, le bouvier est reconduit chez lui. Septième phase : « l'oubli de l'animal et le souvenir de l'homme ». Huitième phase : « l'oubli du taureau et de l'homme » — la figure correspondante comporte seulement un grand cercle vide : nous sommes au point de surpassement de tout dualisme dans le « vide », dans la conscience libérée. Neuvième phase : retour aux origines et à la source — que l'on se rappelle la maxime zenn : « Retrouver son propre visage tel qu'il était avant le monde. » Dernière phase : aller en ville avec les mains ouvertes, phase que l'on rapprochera de celle où, de nouveau, « les montagnes sont des montagnes et les eaux, des eaux ». C'est ici le point où la transcendance se fait la clarté d'une immanence libre de la souillure du Moi; c'est l'état, dans lequel il n'y a rien qui aille ou vienne, qui entre ou sorte. En fonction de cet état, divers maîtres zenn ont pu dire que l'application, la concentration, la recherche de lieux écartés et silencieux est chose propre à une voie hétérodoxe. « N'être attaché à aucune chose : si vous comprenez cela, en allant ou demeurant debout, en vous asseyant ou en vous allongeant, vous ne cesserez jamais d'être dans l'état du satori, dans l'état de contemplation et d'illumination ».

Les maîtres zenn enseignent que l'Ordre saint des Ariyas antiques, assis autour du prince Siddharta, est toujours réuni près du Pic du Vautour, c'est-à-dire au lieu symbolique où, dans les textes mahâyâaniques, on fait essentiellement parler l'Eveillé, et qui reproduit l'idée traditionnelle du centre occulte du monde.

XII

LES ARIYAS SONT TOUJOURS ASSIS SUR LE PIC DU VAUTOUR

Dans le présent ouvrage nous ne nous sommes pas proposé de faire œuvre de propagande bouddhiste, mais, comme on a dit, d'indiquer les éléments fondamentaux d'un système complet d'ascèse : éléments qui peuvent être découverts en d'autres traditions également, bien que dans l'enseignement bouddhiste ces éléments se présentent avec une clarté et une objectivité particulières et se recomposent pour les diverses raisons que nous avons déjà exposées au début de ce livre.

Il reste maintenant à parler de la signification que peut avoir, de nos jours, une ascèse de ce genre.

Il est à peine besoin de mettre en relief que le monde moderne se trouve, peut-être comme aucune autre civilisation, aux antipodes d'une vision ascétique de la vie. Il ne s'agit pas ici du problème religieux qui, ainsi qu'on l'a vu, n'est pas en relation directe avec la haute ascèse. Il s'agit d'orientations fondamentales de l'esprit.

On saurait difficilement contester que l'« activisme », l'exaltation et la pratique de l'action entendue comme effort, élan, devenir, lutte, transformation, recherche pérennelle, mouvement inépuisé, constitue le mot d'ordre du monde moderne. Le monde des « principes » va à son crépuscule et ce crépuscule a été depuis longtemps salué avec joie. Aujourd'hui, non seulement nous assistons au triomphe de l'activisme, mais nous voyons encore une philosophie *sui generis* à son service, qui, à travers une critique systématique et son appareil spéculatif, lui fournit des alibis de toute nature, cependant qu'elle jette à pleines mains mépris et discrédit sur tous les points de vue différents. L'intérêt pour la connaissance pure a été de plus en plus sapé par l'intérêt pour le « vivre » et pour le « faire », ou, à tout le moins, pour ce qui, dans la connaissance, est utilisable en termes d'action et de réalisation pratique et temporelle. Une connaissance pure, c'est-à-dire une connaissance dont l'objet propre — comme dans l'idéal traditionnel de tous les temps — est une réalité super-individuelle et super-historique, une telle connaissance on ne sait presque plus aujourd'hui ce qu'elle est, ni ce qu'elle peut être. Dans les choses, l'œil de nos contemporains s'habitue toujours plus à négliger l'aspect « être » pour se fixer au contraire sur l'aspect « devenir », sur l'aspect « vie », « mouvement », développement », « histoire », « Storicisme » et « devenirisme » battent ainsi la mesure à l'« activisme », même sur le plan culturel. Pragmatisme, volontarisme, irrationnalisme, variété de la religion de la « vie » et de l'« acte », relativisme, évolutionnisme, progressisme, faustisme sont des orientations spéculatives qui, bien que sous des formes diverses, convergent tous vers un motif unique : lequel ne fait d'ailleurs que traduire sous forme d'auto-conscience et de justification intellectuelle le motif même de la vie immédiate de notre époque,

son tumulte, son agitation, sa fièvre de vitesse, sa mécanisation visant à restreindre tout intervalle d'espace et de temps, son rythme congestif et sans haleine, rythme qui souvent, outre l'Océan, va au-delà de toute limite. Ici le thème activiste parvient réellement à un acmé paroxystique et presque pandémien qui absorbe la totalité d'une vie dont les horizons se restreignent d'ailleurs à ceux — ternes et impurs — qui sont propres à des réalisations tout à fait temporelles et contingentes.

Par une telle voie, il est également fatal que des forces de caractère collectiviste, et pourtant sub-personnel, prennent toujours plus l'avantage sur des êtres privés de tout vrai soutien traditionnel, tétanisés par une inquiétude fondamentale. Le monde « activiste » est aussi celui, substantiellement plébéien et sans visage, d'une démonie du collectif ; ce n'est pas seulement un monde où triomphe ce que quelqu'un a appelé l'« idéal animal », mais c'est aussi un monde essentiellement « tellurique », un monde mû par des forces liées à l'élément « masse » et « quantité », chez lequel l'action, la force, la lutte, et jusqu'à l'héroïsme et au sacrifice, présentent toujours plus un caractère irrationnel, sevré de lumière, « élémentaire », purement terrestre.

Ce que l'antique sagesse hindoue avait enfermé dans le symbole de l'existence samsârique et ce que des traditions correspondantes, dans l'Occident, avaient pressenti comme étant « âge du fer », on peut dire qu'aujourd'hui tout ceci est en train de se réaliser pleinement — et, du reste, soit dans le bouddhisme, soit en des traditions similaires, ne manquent pas les textes où avaient été prédits avec une impressionnante exactitude ces caractéristiques des temps

à venir (1). Redisons toutefois que la caractéristique de nos jours n'est pas une vie s'épuisant presque sans résidu sur le plan samsârique, mais surtout une culture qui stimule et exalte une telle vie, qui la considère, moins comme un état de fait, qu'au contraire comme une valeur, comme quelque chose qui *doit être*, comme quelque chose qu'il est *bien qu'elle soit*. Cas presque unique dans l'histoire tout entière, le samsâra devient l'objet d'une espèce de mystique et de religion. Les nouvelles philosophies de la vie, du devenir, de l'« élan vital », qui fleurissent en marge de l'activisme pratique occidental, ont exactement ce sens et en arrivent parfois jusqu'à une exaltation déclarée de ce qui, dans l'existence humaine, est le domaine de l'inconscient, pure vitalité, substratum biologique pré-personnel, donc, au fond, élément pré-humain et sub-humain.

Penser que l'on puisse efficacement réagir contre un pareil état de chose, pris en sa totalité, serait absolument frivole et signifierait d'ailleurs (si l'on ne s'en tient pas à de simples réactions intellectuelles) ignorer les causes lointaines qui, par degrés, ont conduit jusqu'à un tel état (2) ; et ces causes ne peuvent pas être neutralisées du jour au lendemain. Mais ce qui, largement, c'est-à-dire quant à l'orientation générale du monde moderne, pour le moment, a de bien faibles possibilités de succès, peut être réalisé dans le domaine d'une élite, d'un certain nombre d'esprits qualifiés. Or, ici, le point de référence *ne peut qu'être constitué par les valeurs ascétiques*, au sens le plus complet, le plus pur et le plus sévère du terme. L'affirmation d'une vision ascétique de la vie est aujourd'hui d'autant plus nécessaire et imprescriptible, étant

(1) Cfr. notre ouvrage, *Rivolta contro il mondo moderno*, Appendice.

(2) Cfr. *ibidem*, II^e partie, *passim*.

donnée la force sans égale assumée par l'élément « tellurique » et samsârique dans le monde moderne.

Les préjugés, créés ou favorisés par certaines formes particulières et peu normales d'ascèse, ont été déjà réfutés par nous. Que personne ne vienne donc dire qu'ascèse signifie renoncement, fuite du monde, inaction, quiétisme, mortification. Qu'en face d'un monde toujours plus saisi par l'immanence, s'affirme un fond de pure transcendance, pour l'équilibrer, voilà le premier point et la première tâche. Mais un autre point, non moins important, regarde le plan même de l'action qui tient tellement au cœur de nos contemporains. En effet, on peut soutenir à bon droit que là où toute ascétique est dépréciée, on ne sait rien de ce qu'est *vraiment* l'action, et que ce que l'on exalte est seulement une forme inférieure, dégradée et passive d'action. Cet activisme, qui est fièvre, instinctivité, identification, vertige dépourvu de centre, passionalité, agitation, loin de faire témoignage d'une force, indique seulement une impuissance. Notre monde classique l'a bien reconnu : le thème central de la plaidoirie cicéronienne *Pro Marcello* est justement ceci : il n'y a pas de force plus haute que celle de celui qui se domine lui-même. Seul un tel homme peut connaître l'action vraie, une action capable de le faire apparaître, même dans le monde extérieur, non comme celui qui est agi, mais comme celui qui agit vraiment. Que l'on se souvienne de la suggestive image bouddhiste : celui qui court, reste immobile — celui qui reste immobile, va. C'est pourquoi, en des traditions de la même souche, tout ce qui est mouvement, activité, devenir, changement, fut rapporté au principe passif et féminin, lors qu'au principe positif, mâle, lumineux, furent attribuées avant tout l'immobilité, l'immuabilité, la stabilité. On peut donc pleinement affirmer l'existence d'une ascèse, qui ne veut nullement dire quiétisme, mais qui est au contraire la

présupposition pour un idéal supérieur, aristocratique de l'activité et de la virilité.

Nous ne pensons nullement, qu'on y prenne garde, donner à l'« Orient » le monopole d'un tel idéal. L'idée-base, dont il s'agit, est traditionnellement aryenne, et c'est pourquoi nous pouvons aussi la retrouver en Occident. Il s'agit de la même idée que, sur le plan métaphysique, exprima Plotin, en parlant de ce devenir qui est seulement « la fuite des êtres qui sont et qui ne sont pas », ou encore Aristote, traitant du « moteur immobile », ou, sur le plan éthique, la Stoa romaine, mettant en relief l'élément sidéral, immuable de l'esprit comme base de toute force et dignité humaine. Celui qui est *cause* et seigneur effectif du mouvement, ne se meut pas lui-même. Il suscite le mouvement, il dirige l'action, mais, lui, il n'agit pas, en ce sens qu'il n'est pas transporté, qu'il n'est pas pris dans l'action, qu'il n'est pas action, mais bien une supériorité impassible, calme, impérative, dont procède et dépend l'action. En face de cet idéal d'action véritable et dominée, qui toutefois est seulement concevable sur la base d'une catharsis de l'élément samsârique, celui qui agit identifié, impulsif, poussé par la passion, par l'irrationnel, par le besoin inquiet ou par le bas intérêt, celui-ci n'agit pas vraiment, mais il est précisément un *agi*. Pour paradoxal que puisse sembler cette expression, son « agir » est passif — il se trouve non pas sous le signe de la virilité, mais de la féminité. Et sous le signe de la féminité se trouve donc aussi le monde « tellurique » et activiste moderne tout entier (3) : ce qui prédomine en lui,

(3) En réalité, toutes les antiques formes de civilisation « tellurique » se sont déroulées en étroite liaison avec des cultes féminins et démoniques et avec le substratum naturalistico-vital de l'existence. — Cfr. J.-J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, Bâle, 1897.

c'est seulement une forme inférieure, anti-aristocratique d'action, lorsque ne s'y manifeste pas une volonté plus ou moins consciente de s'étourdir et de se distraire, une agitation et un bruit révélant la peur du silence, de l'isolement intérieur, de l'être absolu des natures supérieures, ou encore un instrument de cette révolution de l'homme contre l'éternel, qui correspond vraiment à la forme-limite de l'« ignorance » et de l'intoxication samsârique des êtres déchus.

Tout ceci est valable, en principe, pour l'ascèse en général. Que par ailleurs aussi les anciennes formes orientales de l'ascèse soient loin d'exclure des applications dans le sens ci-dessus indiqué, cela est même démontré dans le domaine historique. Il conviendrait de se convaincre que si l'Orient, indo-européen ou jaune, en certains de ses aspects n'a pas donné jusqu'à hier à l'homme moderne l'impression d'être une civilisation activistement réalisatrice, ceci n'a pas été dû à un manque de force, mais bien au fait d'avoir engagé ses énergies principales sur la direction verticale, vers ce qui se trouve au-delà du devenir et de l'histoire, tout esprit bien né de ces civilisations ayant eu un intérêt fort réduit pour des réalisations d'un autre genre. Mais là où ces réalisations, en raison de circonstances extérieures ou par le fait de vocations spéciales, ont acquis une certaine force d'attraction sur les esprits, l'Orient a su démontrer tout ce que peut, sur le plan de l'action elle-même, l'emploi d'une force et d'une volonté essentiellement formées par une vision ascétique de la vie. Ceux qui, par exemple, mettent en accusation l'état politique de l'Inde la plus récente, oublient que ce pays, même en faisant abstraction des épopées des origines, connut un cycle impérial avec Candragupta et avec un souverain, qui fut profondément bouddhiste, Açoka.

D'autre part, nous ne connaissons aucun texte occidental, dans lequel l'héroïsme et l'action guerrière aient reçu une justification transcendante aussi précise et une plus haute transfiguration que dans la *Bhagavad-gîtâ* (4) ; alors que, sur un autre plan, on sait que, parmi toutes les troupes, que l'Angleterre avait racolées dans son empire, celles que lui fournissaient les Indes étaient les plus vaillantes, n'étant pas constituées par des « soldats », mais par des guerriers de race et de vocation. Or, c'est d'une souche guerrière — on l'a vu — que naquit le prince Siddharta lui-même, le Bouddha.

Mais il y a encore un exemple plus caractéristique : celui qui nous a été offert par le Japon. On a très justement fait remarquer (5) que « la guerre russo-japonaise, au grand étonnement de la majeure partie du monde occidental, nous montra comment la prétendue "immobilité châtée de l'Orient" pouvait battre, consciemment et héroïquement, sur terre et sur mer, la soi-disant mobilité virile de l'Occident. L'héroïsme des Japonais, éduqués pendant un millénaire et demi par la doctrine bouddhiste, a démontré d'une manière irréfutable que le bouddhisme n'est pas l'opium que tous imaginaient auparavant ». A ce premier exemple, fait suite celui, encore renforcé, que le Japon offrit au cours de la seconde guerre mondiale contre les Anglais et les Américains, ces deux prototypes de l'« activisme ». Ceux à qui tiennent au cœur les destins de l'Occident — et nous, tout d'abord — devraient souhaiter que l'avenir n'ait pas à nous présenter encore d'autres exemples de ce genre, si la force des circonstances ou un changement d'orientation conduit les peuples orientaux

(4) Sur ce point, cfr. notre ouvrage *Rivolta contro il mondo moderno*, I, § 18.

(5) G. DE LORENZO, *India e buddhismo antico*, Bari, 1926², p. 7.

à appliquer complètement leur énorme potentiel spirituel, créé par une vision ascétique millénaire de la vie, sur ce plan temporel où une grande partie de l'Europe a voulu se concentrer, en se détachant de ses meilleures traditions.

Ce n'est donc pas sans intention que nous avons parlé du bouddhisme zenn à la fin de cet ouvrage. C'est justement cette forme particulièrement ésotérique de la doctrine bouddhiste de l'éveil qui est apparue comme la plus adaptée pour la noblesse guerrière nippone, tant et si bien que l'on a pu appeler le Zenn « la religion des samourais ». Après la guerre russo-japonaise, surtout, le Zenn a été considéré au Japon comme l'idée la plus adéquate pour servir de contre-partie spirituelle et ascétique à la renaissance d'une telle nation (6), en sorte que la possibilité d'intégration entre une ascèse virile, orientée vers la destruction du lien samsàrique, et un idéal racial purifié, héroïque et impérial, s'en est trouvée confirmée. Selon le point de vue japonais, si un homme est un homme, et non pas un animal, il ne peut être que « samourai » : courageux, droit, plein de foi, viril, plein de confiance et de dignité, de même que toujours prêt à tout sacrifice actif. Mais les préceptes de virilité, de loyauté, de courage, de contrôle du mental, des instincts, de l'action, du mépris pour une vie amolie et pour le luxe vain, propres au bushido, à l'éthique de la noblesse guerrière samourai, ont trouvé dans l'ascèse zenn, relevant de la doctrine bouddhiste de l'éveil, leur confirmation et leur complément transcendant (7). C'est justement grâce à une telle base que le noble japonais est encore capable aujourd'hui d'une forme toute particulière et inconditionnée d'héroïsme : il ne s'agit pas de l'« héroïsme tragique », mais d'un héroïsme

(6) Cfr. NUKARIYA, *Religion of the Samurai*, cit., pp. XXII, 50.

(7) *Ibidem*, pp. 36-50.

que nous pourrions appeler « olympique », l'héroïsme de celui qui sait lancer sans résidus et sans romantisme sa propre vie avec une exacte vision du but, avec une complète indifférence pour sa propre personne, parce qu'il n'est pas « vie » et qu'il n'est pas « personne », mais parce qu'il participe déjà à un ordre super-individuel et super-temporel.

Tout ceci est seulement donné à titre d'exemple. C'est pourquoi on ne doit pas penser que nous voulons faire ici une apologie de l'Orient ou de l'Extrême-Orient. Redisons-le : il s'agit ici de la vision générale de la vie, il n'existe pas d'Orient et il n'existe pas d'Occident, et l'opposition que nous avons indiquée a des caractères super-nationaux et super-continentaux. Notre Moyen-Age connut également un héroïsme sacré, et son histoire démontre pareillement, avec des aspects grandioses, comment un cycle héroïque — pour autant que la vocation correspondante s'y trouve présente — peut se dérouler sous le signe d'une vision ascétique de la vie, même lorsque cette vision présente des déviations, des lacunes et des limitations assez remarquables, comme cela s'est vérifié dans le cas du christianisme. Soit comme détachement au-delà de l'action, soit comme détachement dans l'action et pour l'action, il existe une tradition commune. Ce n'est pas sans intention que nous employons souvent le terme « olympique » : pour faire se souvenir ceux qui ont oublié. L'ancien monde « olympique » méditerranéen, où l'opposition entre région de l'être et région du devenir, entre le cycle de la génération et le supermonde correspond exactement à l'opposition hindoue entre *samsâra* et *nirvâna*, contient notre plus haut héritage, ce que le monde moderne a oublié, ce qui parmi les éléments romano-germaniques du meilleur Moyen-Age subsista encore en une certaine mesure. La vision olympique de la vie, à laquelle toute vraie valeur ascétique est

intimement liée, est la plus haute, la plus originaire et la plus aryenne de l'Occident. Elle contient le symbole de tout ce qui peut se dire, en un sens supérieur, classique et aristocratique.

Le retour à des valeurs ascétiques peut donc être conçu sous deux formes et selon deux degrés. En premier lieu, une formation de la vie, de nouveau orientée vers l'élément extra-samsârique et « sidéral », peut faire apprendre ce que sont l'action et la domination à tous ceux qui n'en connaissent que les formes les plus obscures et les plus irrationnelles. En second lieu, l'ascèse comme affirmation de la transcendance pure, comme détachement non seulement dans l'action, mais aussi au-delà de l'action, vers l'éveil, afin que l'immobile ne soit pas emporté par le changeant, afin que contre les forces du devenir s'affirment des forces de centralité, les forces du monde de l'être. On ne doit pas concevoir cette seconde action comme une sorte d'intervention d'invités de pierre dans un banquet d'agités et d'exaltés. Allumer et stabiliser, même en des êtres épars et inconnus, quelque chose d'extra-samsârique, peut être une action dont les effets invisibles, sur le plan même de la réalité visible et historique, peuvent être bien plus importants que beaucoup ne se l'imaginent. C'est un enseignement bouddhiste, que les Ariyas opèrent de loin, pour le bien d'un grand nombre, dans la sphère humaine comme en la sphère « divine » (8), laquelle souffrirait de tout contraste entre eux (9) ; que, lorsque les Ariyas s'adonnent aux contemplations irradiantes dans leurs consciences désindividualisées, ceux-ci libèrent des forces qui vont agir invisiblement sur des destinées et sur des terres lointaines. Ne craignons pas de l'affirmer : si, dans

(8) Cfr. par exemple •*Majjhima-nikâya*, XXI (I, 315-17).

(9) *Ibidem*, CIV (III, 35).

l'histoire, malgré tout, les choses ne vont pas encore plus mal qu'elles ne vont, cela est peut-être dû, moins aux efforts et à l'action directe de groupes d'hommes et de chefs humains, qu'à ce qui procède, à travers les voies de l'esprit, par les réalisations secrètes de quelque ascète isolé et ignoré, dans le Thibet ou sur le Mont Athos, parmi les Zenn ou en quelque cloître trappiste ou chartreux d'Europe. Ce sont précisément ces réalisations qui devraient apparaître comme les uniques lumières, immobiles dans l'obscurité, comme les uniques cimes qui émergent, calmes et souveraines, hors de la mer brumeuse des vallées (10), — pour un œil éveillé, pour un œil sachant voir avec le regard de l'autre rive. Toute vraie réalisation ascétique se traduit fatalement sous la forme d'un apport invisible, mais non moins réel pour autant, au front de tous ceux qui résistent, qui luttent comme des hommes sur le plan visible contre les forces d'un âge sombre.

Enfin, nous dirons encore quelques mots à l'usage de la classe particulière de lecteurs, qui s'intéressent au « spiritualisme ». Déjà dans notre ouvrage *Masque et visage du spiritualisme contemporain*, nous avons mis en garde de tels lecteurs contre les équivoques et les confusions créées par de nombreux courants modernes qu'une aspiration fourvoyée vers le surnaturel et le sursensible a suscités. Quiconque ressent sérieusement une telle aspiration doit se rendre compte de telles erreurs et de telles confusions et, surtout, cesser de croire qu'une véritable réalisation au-delà de la condition humaine soit possible sans — précisément — un sévère labeur « ascétique » de préparation et de consolidation. Etant donné les conditions

(10) On pourrait rappeler ici les paroles de l'*Atharva-Veda* (XII, 1, 1) : « La grande vérité, l'ordre puissant (*ṛta*), l'initiation, l'ascèse, le rite, le sacrifice soutiennent la terre ».

où se trouve l'homme occidental et auxquelles nous avons fait allusion fréquente, un tel labeur constitue, et aujourd'hui plus que jamais, une prémisses indispensable. Que l'on ne se fasse donc pas d'illusions en tout ce qui peut être connaissance ou discipline « occulte », spécialement lorsqu'il s'agit de choses inventées par nos contemporains. Une doctrine, comme celle qui est ici exposée, donne bien le sens de la possibilité d'une voie aussi sévère qu'aristocratique par-delà l'existence samsârique, d'une voie qui n'a pas besoin d'auxiliaires « religieux », de dogmes, ni d'une petite moralité, et qui correspond vraiment à une volonté de l'inconditionné. Mais justement une telle doctrine met tout aussi nettement en lumière, soit les conditions préliminaires d'ascèse et de détachement, lesquelles s'imposent pour toute initiative de caractère transcendant, soit l'absolue inconciliabilité de la voie de l'éveil — identique, en son esprit, à celle de toute véritable initiation — avec tout ce qui est mysticisme confus, médiumnité, subconscience, visionarisme, manie de phénomènes et de pouvoirs occultes, contaminations psychanalytiques. On sait fort bien que c'est sur de telles déviations spirituelles que comptent certains milieux intéressés — ou confessionnels, ou « illuminés » selon le sens profane et « critique », pour tenter de jeter le discrédit sur des idéals et sur les connaissances qui, sous une forme ou sous une autre, furent toujours reconnus à la cime de toute civilisation normale et traditionnelle. Le fait de pouvoir indiquer — comme nous l'avons fait — un contenu non différent dans la voie annoncée par une figure de la dignité et de la grandiosité du prince Siddharta, du Bouddha — voie qui, même si seulement en des reflets lointains et divers, est en relation avec la foi de plus de quatre-cents millions de fidèles — suffit déjà pour devancer toute manœuvre de ces esprits bornés ou de mauvaise foi.

Dans le camp opposé, il convient de dire quelques mots à l'égard particulier de deux courants : celui des esprits qui, même étant Orientaux, se mettent aujourd'hui à « adapter » à leur façon et à vulgariser, en Occident, certaines idées des anciennes traditions ; et celui qui prétend annoncer un type nouveau, « moderne », d'initiation.

En ce qui concerne le premier cas, et en employant justement une image hindoue, on peut presque penser à celui qui, trouvant partout de l'eau en une journée de pluie abondante, chercherait péniblement à en tirer du fond d'un puits bourbeux. En ce qui concerne les traditions orientales, c'est-à-dire les formes orientales de la tradition unique, nous ne nous trouvons pas dans la même situation qu'en Occident. Même dans le domaine de la connaissance transcendante, existent ici des textes anciens, en grande partie traduits, accessibles à tous, où sous une forme bien plus claire et complète il est possible de trouver ce que les auteurs, dont nous venons de parler, voudraient vulgariser, avec le seul résultat d'altérer et, dans le meilleur cas, de diluer la doctrine. Celui qui peut avoir à sa disposition les textes bouddhistes, ou la *Bhagavad-gîtâ*, ou les textes yogas et védantins, devrait fermer calmement sa porte aux brocanteurs, commentateurs et adaptateurs modernes, pour se consacrer seulement à un sérieux travail d'approfondissement et de réalisation. Sinon que la véritable raison du succès des nouvelles expositions se trouve en tout ce qu'il y a, en elles, de plus accommodant, de moins rigide, de moins sévère, de vague, de disposé aux transactions avec les préjugés et les faiblesses de l'âme moderne. Que chacun ait donc le courage de s'examiner à fond et de voir ce qu'il veut vraiment.

L'autre courant se différencie du précédent, en ce qu'il ne prétend pas diffuser ou adapter une connaissance antique et encore moins orientale, mais il n'hésite pas à sou-

tenir qu'une pareille connaissance est inutilisable pour l'homme moderne, et qu'à l'homme moderne convient seulement une « initiation moderne ». A la base de telles idées se trouve visiblement un évolutionnisme appliqué jusqu'au domaine spirituel. On suppose un développement évolutif du monde et de l'humanité terrestre, et l'on pense que l'esprit doit également se conformer à une telle loi et suivre une telle évolution. Or tout ceci n'est que divagation pure, quelque chose qui ne trouve aucune convalidation dans les enseignements de n'importe quelle école de sagesse. Le monde est ce qu'il est : *samsâra*, disaient les Hindous; κύκλος τῆς γενέσεως, cycle éternel des générations, disaient les antiques Hellènes. Or, dans le *samsâra*, il n'y a pas d'« évolution », il n'y a pas d'origine et il n'y a pas de fin. « En marchant », on n'atteint pas la « fin du monde ». La direction, le long de laquelle peuvent se produire l'éveil et la libération, est verticale et il n'a rien à voir avec le cours de l'histoire.

Certes, la condition de l'homme moderne n'est plus celle de l'homme ancien — dans le cours même du présent essai, nous l'avons mis plusieurs fois en relief. Une « descente » ou une « chute » de l'homme a eu lieu. Si cela est fréquemment admis par les courants mêmes dont nous parlons, on doit toutefois se rappeler qu'il ne s'agit pas d'un événement nécessaire et compris dans le plan d'ensemble de l'« évolution », parce que lui seul pouvait conduire à quelque chose de plus haut que tout ce qui existait auparavant : en sorte que la conclusion serait un *happy end*, dans le goût américain.

Si la « chute » ou la « descente », en général, a eu un sens, celui-ci peut seulement être une démonstration du terrible pouvoir de liberté qui est propre à l'esprit, lequel peut vouloir et réaliser jusqu'à sa propre négation. Ainsi donc l'unique chose que l'on puisse admettre, est que

d'anciens enseignements ne sont pas directement utilisables aujourd'hui, pour la seule raison qu'à l'homme moderne s'impose avant tout un travail ingrat de bouleversement et de réintégration : il doit se ramener spirituellement à un état analogue à celui qui put constituer le point de départ normal, toujours et partout, d'une voie essentiellement unique. Il n'existe pas une « initiation moderne » au sens spécifique du terme. Par définition, tout ce qui est « moderne » est la contradiction de tout ce qui peut se référer à une véritable initiation.

Si, au contraire, en parlant d'« initiation moderne » on veut seulement revendiquer pour elle la dignité d'une « science spirituelle », c'est-à-dire d'une discipline et d'une technique qui, dans l'ordre même du monde supersensible, aient les mêmes caractères de clarté et d'exactitude que les sciences positives et expérimentales modernes, il faudrait montrer en quel point les représentants dudit courant font quelque chose de plus que d'indiquer simplement le problème, finissant, au contraire, pour le reste, en aberrations et en divagations. C'est plutôt en se référant à une doctrine traditionnelle, telle que celle sur qui nous avons voulu attirer son attention au cours de ce livre, que tout lecteur, enclin à la vraie spiritualité, peut avoir un sens de ce que signifie vraiment une « science spirituelle », de ce que peut être un style de clarté, de pure connaissance absolument détachée de tout visionarisme « clairvoyant » — uni à une souveraineté spirituelle et à une volonté de briser, non seulement le lien humain, mais encore celui qui est représenté par un quelconque autre « monde ». L'homme moderne doit non seulement lutter contre le matérialisme, mais encore se défendre des embûches et des séductions d'un faux supernaturalisme. Cette défense peut être solide et efficace dans le seul cas où l'homme moderne sera capable de revenir aux origines,

d'assumer les traditions antiques, en confiant ensuite à l'ascèse le soin de rétablir les conditions intérieures, sur la base desquelles elles pourront lui révéler leur plus profond contenu, toujours actuel, et lui montrer graduellement la voie. Pour terminer, nous voudrions donc prononcer l'ancienne formule augurale romaine : *quod bonum faustumque sit*. C'est dire que nous considérerions comme une grande chance, si notre nouvelle et modeste contribution à la compréhension de la spiritualité prémoderne pouvait servir à quelqu'un, comme quelque chose de plus qu'une simple lecture. C'est seulement alors que nous pourrions répéter la formule des Ariyas : *katam karaniyam* — « ce qui devait être fait a été fait ».

The first of these is the fact that the medical profession is not a homogeneous body. There are many different schools of thought and many different methods of practice. This is not necessarily a bad thing, for it allows for the development of new ideas and new techniques. However, it does make it difficult to reach a consensus on many issues. The second factor is the fact that the medical profession is a highly organized and regulated body. This is necessary to ensure the safety and effectiveness of medical practice. However, it also means that the profession is often resistant to change and innovation. The third factor is the fact that the medical profession is a highly competitive body. This is due to the fact that there are many different ways to become a doctor, and many different ways to practice medicine. This competition can lead to a focus on self-interest rather than on the needs of the patient.

These three factors—heterogeneity, organization, and competition—combine to create a complex and often difficult environment for the medical profession. It is this complexity that makes the task of the medical reformer so difficult. The reformer must be able to understand the different schools of thought and methods of practice, and must be able to work with the organized and regulated nature of the profession. The reformer must also be able to navigate the competitive nature of the profession, and must be able to convince the different groups of doctors that change is necessary and beneficial.

It is this complexity that makes the task of the medical reformer so difficult. The reformer must be able to understand the different schools of thought and methods of practice, and must be able to work with the organized and regulated nature of the profession. The reformer must also be able to navigate the competitive nature of the profession, and must be able to convince the different groups of doctors that change is necessary and beneficial. The reformer must be able to understand the different schools of thought and methods of practice, and must be able to work with the organized and regulated nature of the profession. The reformer must also be able to navigate the competitive nature of the profession, and must be able to convince the different groups of doctors that change is necessary and beneficial.

SOURCES

En cet ouvrage, mis à part les deux derniers chapitres, nous sommes presque exclusivement basés sur le *Suttapitaka*, qui contient la partie la plus importante, la plus authentique et la plus ancienne du bouddhisme pâli. Nombre des enseignements bouddhistes sont exposés sous forme de *Leit-motive*, c'est-à-dire de passages revenant, en des textes divers, presque selon la même forme et la même rédaction. Partout où cela nous fut possible, nous nous sommes reportés à ces motifs tels qu'ils figurent dans le *Majjhima-nikâya*. En ce qui concerne les traductions des textes que nous avons cités, voici les indications utiles pour le lecteur qui désirerait les consulter directement :

Majjhima-nikâya : magistrale traduction, ayant également valeur d'œuvre d'art, de K. E. NEUMANN et G. DE LORENZO (*I discorsi di Buddha*, Laterza, Bari, 1916-27, 3 volumes) ;

Digha-nikâya : in *Sacred Books of the Buddhists*, traduction de T. W. RHYS DAVIDS, Londres, 1899-1910. Pour le sutta XVI, qui est le *Mahâparinibbanasuttanta*, nous avons également tenu compte de sa rédaction chinoise, qui a été traduite en italien par C. PUINI (Lanciano, 1919) ;

Samgutta-nikâya : traduction de RHYS DAVIDS et F. L. WOODWARD, édit. Pâli Text Society, Londres, 1922-24, 4 volumes ;

Anguttara-nikâya : édition NYÂNATILOKA (*Die Reden des Buddha*), München-Neubiberg, 1922-23.

Du *Dhammapada*, existe une traduction italienne de P. E. PAVOLINI (Lanciano, édit. « Cultur deell'anima »).

Vinaya-pitaka : in *Sacred Books of the East* (Volume XIII).

Dhamma-sangani : traduction de G. A. F. RHYS DAVIDS, Londres, 1900.

Pour le *Majjhima-nikāyo*, nous avons cherché à utiliser au maximum la traduction que nous avons citée et, à côté de l'indication du texte pâli, entre parenthèses, nous avons encore ajouté celle des volumes italiens.

A part cela, les citations de tous les autres textes suivent les divisions de l'original. Pour les textes qui nous furent accessibles à travers H. C. WARREN, *Buddhism in translations* (Cambridge, 1909), nous avons contresigné les citations avec un « W. ».

TABLE DES MATIERES

LE SAVOIR :

I. — Sur les variétés de l' « Ascèse »	13
II. — Aryanité de la doctrine de l'éveil	33
III. — Lieu historique de la doctrine de l'éveil	48
IV. — Destruction du démon de la dialectique...	78
V. — La flamme et la conscience samsârique ..	89
VI. — La genèse conditionnée	113
VII. — Détermination des vocations	143

L'ACTION :

I. — Les qualités du Combattant et le « départ »	181
II. — Défense et consolidation	203
III. — Droiture.	224
IV. — La présence sidérale. — Les blessures se ferment.	246
V. — Les quatre « jhânas ». — Les « contemplations irradiantes »	275
VI. — Les états libres de forme et l'extinction....	309
VII. — Discrimination des « pouvoirs »	341
VIII. — Phénoménologie de la Grande Libération..	355
IX. — Traces du Sans-Pareil	376
X. — Le « vide ». — « Si l'intelligence ne se brise pas ».	391
XI. — Jusqu'au Zenn.	405
XII. — Les Ariyas sont toujours assis sur le Pic du Vautour.	425
SOURCES.	443

Chez le même Editeur :

JAGDISH KASYAPA

LE DHAMMA DU BOUDDHA

H. S. OLCOTT

LE BOUDDHISME

Sous forme de Catéchisme

E.-F. THOMAS

LES ECRITS PRIMITIFS DU BOUDDHISME

Alexandra DAVID-NÉEL

INITIATIONS LAMAÏQUES

Des théories, des pratiques, des hommes

LA LIBRAIRIE ADYAR

4, Square Rapp - PARIS (7^e)

a sélectionné les meilleurs
ouvrages disponibles sur les
religions et philosophies
orientales, la psychologie,
le mysticisme, le yoga



LE CATALOGUE COMPLET EST ENVOYÉ FRANCO SUR
SIMPLE DEMANDE

Achevé d'imprimer le 31 octobre 1956
sur les presses des
IMPRIMERIES RÉUNIES
22, rue de Nemours, Rennes.



Buddhism & Philosophy

No d'éditeur : 81

Dépôt légal : 4^e trimestre 1956



Col-
N 10/3/25

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY,
NEW DELHI

Issue Record.

Catalogue No.

181.42/Evo/Pas-6993

Author—

Evola, J.

Title— Doctrino de l'Éveil.

Borrower No.

Date of Issue

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.